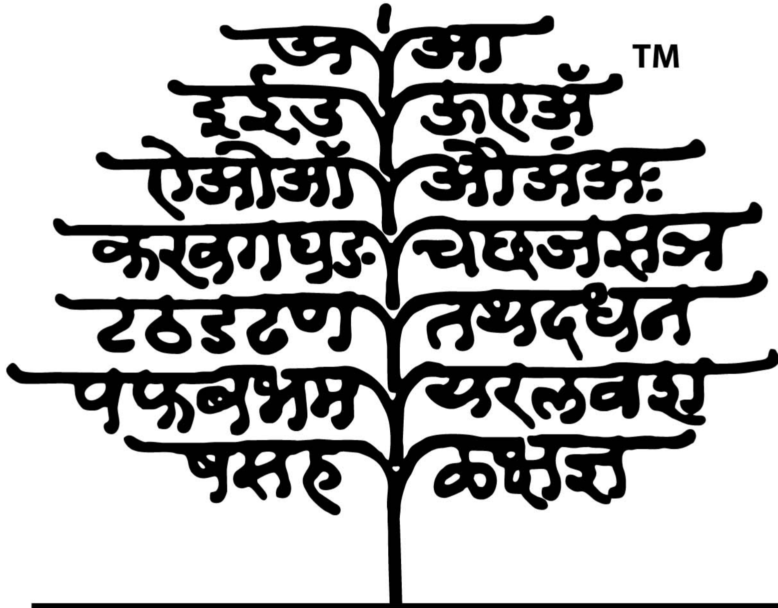


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १५ वें] ऑगस्ट १९६२ [अंक ११

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

वर्ष पंधरावें
अंक अकरावा

नवभारत

ऑगस्ट
१९६२

संपादक-मंडळ

आचार्य **स. ज. भागवत**—प्रा. **वि. म. बेडेकर**—प्रा. **गोवर्धन पारीख** का. संपादक

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हें मासिक श्री. **म. शं. साठे** यांनीं **दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई** येथें छापून प्रा. **वि. म. बेडेकर** यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ् . भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४



अनुक्रमणिका



प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	५२·००
	कापडी बांधणी	७३·००
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०·००
	कापडी बांधणी	१३८·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६२·००
(४) मीमांसादर्शन		२५·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५·००
(९) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६·००
(१०) नवमानवतावाद		२·५०
(११) मानवाचा आदर्श		३·००
(१२) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(१३) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

मॉस्को आणि पेकिंग

मॉस्को आणि पेकिंग यांच्यांत पुनः समझोत्याचें वातावरण निर्माण होऊं लागलेसें दिसतें. परस्परांच्या दोषदर्शनाऐवजीं आर्थिक सहकाराची भाषा सुरू झाली आहे. अल्बेनियाविषयींचा प्रचार पण थांबला आहे.

चीन हें दोहोंतील कमजोर राष्ट्र असलें तरीदेखील हा चीनचाच विजय म्हटला पाहिजे. कम्युनिस्ट राष्ट्रांतील मतभेद चव्हाट्यावर आणू नयेत असा ठराव चीननें बाविसाव्या कम्युनिस्ट कॉंग्रेसपुढें आणला; क्रुश्चेव्हला अल्बेनियावर हल्ला चढवायचा असूनहि स्वस्थ बसावें लागलें.

गेल्या मार्च-एप्रिलमध्यें दोन्ही देशांत आपापल्या भूमिकेची फेरतपासणी झाली. ती केवळ वैचारिकच नव्हती. शेतीचा प्रश्न व पूर्वपश्चिम संबंध हेहि प्रामुख्यानें तपासले गेले. अधिकारारूढ गटावर टीका झाली. क्रुश्चेव्ह व माओ दोहोंच्याहि भूमिकांबद्दल शंका प्रदर्शित केल्या गेल्या. दोघांची प्रतिष्ठा कायम राखण्याचें ठरलें. पण त्यांनीं सामुदायिक नेतृत्वाची भूमिका पुढें मांडली पाहिजे या अटीवर !

सोविएट पक्षाच्या मध्यवर्ती समितींत गेल्या मार्चमध्यें बोलतांना : " मोठे उद्योगधंदे व शस्त्रास्त्रांचे कारखाने यांचेवरील खर्चांत कपात करून शेतीची यांत्रिक सामुग्री, खतें इ. उत्पादन वाढवून शेतीचें उत्पन्न दुप्पट केलें पाहिजे " असें क्रुश्चेव्ह म्हणाला; परंतु प्रेसिडियमचा दुसरा एक सभासद सुस्लॉव्ह यानें मोठ्या उद्योगधंद्यांची व शस्त्रास्त्रांच्या कारखान्यांची बाजू उचलून धरली. मध्यवर्तीसमितीनें सुस्लॉव्हलाच पाठिंबा दिला. क्रुश्चेव्हला थोड्याच दिवसांत आपल्या पूर्वीच्या मताविरुद्ध भाषण करावें लागलें. सुस्लॉव्हचा गट अधिक बलवान असून बर्लिन व शस्त्रकपात हे प्रश्न सलोख्यानें मिटतीलसे मध्यवर्ती समितीस वाटत नसावेसें यावरून दिसतें.

गेल्या वर्षी क्रुश्चेव्हनें पश्चिम जर्मनीशीं संबंध सुधारण्याचा प्रयत्न केला. नाटोचे सभासद होण्याचा प. जर्मनीचा हक्क नैतिकदृष्ट्या मान्य करून व्यापारी व सांस्कृतिक देवाण-घेवाणीची तयारी त्यानें दाखविली. डॉ. अडेनॉवर बर्लिनचा प्रश्न सोडवण्यास मदत करील अशी त्याची अपेक्षा होती. पूर्व जर्मनीचें सार्वभौमत्व व ओडर-निसार सीमा या दोहोंस त्याला मान्यता हवी होती. पण प. जर्मनीस हें पटण्यासारखें नव्हतें. मॉस्कोंत हा क्रुश्चेव्हचा व्यक्तिगत पराभव मानला गेला. शांततामय सहजीवनाच्या तत्त्वाचा अंत झाला ! तात्पुरत्या कां होईना, पण शिखरपरिषदा बंद झाल्या. या पार्श्वभूमीवर चीनशीं भांडण परवडणार नाहीं असें प्रेसिडियमचें मत पडलें.

मध्यंतरीं पेकिंगमध्येंहि शेतीच्या प्रश्नावर वादंग माजलें. डाव्या गटाचा पुढारी लिडशाओची व उजव्या गटाच्या पुढारी चौ एन् लाय् यांच्यांत वाद झाला. शेकडों फुलें फुलण्याचा काळ म्हणजे चौ एन् लायच्या सरशीचा काळ. उलट मोठी झेप आणि कम्यून्सचें धोरण हा लिडशाओचीचा विजय. पण थोड्याच दिवसांत अन्नधान्याची परिस्थिती बिकट झाली; स्टालीनच्या स्वप्नांतहि आली नसती इतकी दडपशाही केल्यावांचून मोठी झेप शक्य नाहीं हें ओळखून चीननें तो मार्ग सोडून दिला. अमेरिकेचा पूर्ण पाठिंबा असलेला चँगकैशेकसारखा शत्रू स्टालिनला नव्हता; किंवा प्रमाणाबाहेरील साहसाविरुद्ध इषारा देणारा रशियासारखा मित्रहि नव्हता, हें बहुधा चीननें ओळखलें असावें.

कारण कांहींहि असो, मोठी झेप थांबली. औद्योगिक प्रगतीचा वेग मंदावला. मोठ्या उद्योगधंद्यांना कपात लागली. शेतीला व लहान उद्योगांना प्राधान्य मिळालें. शहरांतील लोकसंख्येचा प्रवाह मोठ्या प्रमाणांत खेड्यांकडे वळवण्याचा भगीरथ प्रयत्न पुनः सुरू झाला. कारखान्यांतील माणसें पुनः शेतीवर पाठ-





विलीं गेलीं. या सर्वांचा परिणाम पुनः आंतरराष्ट्रीय संबंधांवर झाला. मॉस्कोशी झालेल्या भांडणामुळें आर्थिक मदत थांबून चीन एकाकी पडला होता. दोन्ही देशांतील अंतर्गत घडामोडीमुळें आतां ते पुनः जवळजवळ येऊं लागले आहेत. हे संबंध आतां किती दिवस असेच राहतील हें पाहावयाचें आहे.

—लंडन ऑब्झर्वरच्या ता. १ जुलैच्या अंकांतील एका लेखाचा सारांश.

ब्रिटनमधील फॅसिझम

पार्लमेंटच्या वा मंत्रिमंडळाच्या विरोधास न जुमानतां ब्रिटनमधील राष्ट्रीय समाजवादी पक्षाचा मेळावा लंडनच्या ट्राफल्गार चौकांत नुकताच भरला होता. ब्रिटनमधील तिन्ही फॅसिस्ट पक्षांत सर्वांत दुराग्रही व प्रक्षोभक असा हा पक्ष असून सांप्रत तो जनतेचा पाठिंबा मिळवण्याच्या खटपटींत आहे.

ज्यूंची हकालपट्टी, वर्णद्वेष, लोकशाहीऐवजी शुद्ध वांशिकतेवर आधारलेलें लोकराज्य, हे उद्देश असलेली ही चळवळ आहे. गणवेश घालण्यास बंदी असल्यामुळें स्वस्तिक चिन्हांकित करडे शर्ट, काळ्या विजारी व टाय, आणि जाड जाड बूट अशा वेशांत आपल्या मुख्य कचेरीच्या गच्चीवर बंदुकीवांचून लष्करी कवाइत, निमलष्करी शिस्तींत पक्षाचे अनुयायी करीत असतात. जाज्वल्य लोकशाही विरोध हें त्यांचें ब्रीद. बेकारी व आर्थिक अडचणीमुळें ब्रिटनमध्यें लवकरच जागृतीचा दिवस उगवेल (Day of Awakening) याची ते वाट पहात आहेत.

आपणांस हवें असलेलें राज्य निर्माण व्हावें यासाठीं शिक्षणपद्धतींत आमूलाग्र बदल केला पाहिजे असें त्यांचा पुढारी जॉर्डन म्हणतो. सांप्रतची शिक्षणपद्धति लोकशाही तत्त्वावर आधारलेली असल्यानें वांशिक समानता, ऐक्य व जागतिक सहकार, डोकीं मोजून निर्णय घेणें, वंश व राष्ट्र यांचेविरुद्ध प्रचारस्वातंत्र्य, वंशशास्त्राच्या नियमाविरुद्ध कोणाहि स्त्री-पुरुषाला प्रजोत्पादन करण्याचें स्वातंत्र्य, व सर्वांत म्हणजे हिणकस खिश्चन तत्त्वानुसार ज्यूंविषयी सहानुभूती इ. गोष्टी शिकवाव्या लागतात. हें सर्व बदलण्यासाठीं शुद्धवंशीय शिक्षकांच्या नेमणुका केल्या पाहिजेत, तरुणांच्या चळवळी सक्तीच्या केल्या पाहिजेत आणि मुलामुलींना वंशशास्त्राचें शिक्षण देऊन शुद्ध प्रजा निर्माण करण्यास उद्युक्त केलें पाहिजे.

जॉर्डन व बी. एन. पी. (ब्रिटिश नॅशनल पार्टी) चे अध्यक्ष अँड्र्यु फौंतेन यांना लोकराज्यांत काहीं प्रमाणांत तरी मालकीहक्क राहावा असें वाटतें. अशीच भूमिका " उत्तर युरोपियन रिंग " मधील इतर अनेक फॅसिस्ट पक्ष-सभासदांचीहि आहे. जॉर्डन हा माध्यमिक शाळेंतील गणित व इंग्रजी या विषयांचा शिक्षक असून रिंगच्या " नॉर्दर्न युरोपियन " या पत्राचा संपादक आहे. या रिंगच्या सभासदांत वांशिक एकता आहे असें त्याचें मत आहे.

बर्मिंगहॅम परगण्यांतील बासेंत हीथ या गांवीं गेल्या मार्च महिन्यांत रॉयडेव्हिडसन या १८ वर्षे वयाच्या माणसास संशयावरून पकडण्यांत आलें. त्याच्या खिशांत स्फोटक द्रव्यानें भरलेला फ्युज बसवलेला एक गावठी बाँब सापडला. हा बी. एन्. पी. चा सभासद असून ब्रिटन गोरे रहावे अशा मताचा आहे. " काळ्या लोकांचा मी द्वेष करीत नाहीं, परंतु त्यांनीं येथून जावें असें मला वाटतें. आणि त्यांच्या मोटारींतून बाँब ठेवल्यास ते पळून जातील असें मला वाटतें, " असें त्यानें पोलिसांत सांगितल्याचें समजतें. त्याच्या सभासदत्वाचा नंतर फौंतेन यानें इन्कार केला.

राष्ट्रीय समाजवाद्यांप्रमाणेंच बी. एन्. पी. ला कसल्याहि प्रकारची प्रसिद्धी हवी असते. लंडनच्या लॉर्ड मेयरच्या (सर बर्नार्ड वाइली कोहेन हे ज्यू आहेत) गाडीवर बाँब फेकल्याबद्दल चार लोकांना जबर दंडाची शिक्षा झाली. त्याबद्दल 'नॉर्दर्न युरोपियन' लिहितो, " मुख्य म्हणजे या निदर्शनाची बातमी ब्रिटनमध्यें रेडिओवर सांगण्यांत आली व अनेक परदेशीय पत्रांनीं ती छापली, व टेलिव्हिजनवरहि ही घटना दाखवली गेली. " बी. एन्. पी. च्या कांहीं सभासदांना मात्र प्रसिद्धीचे हे प्रकार डावपेंचाच्या दृष्टीनें अयोग्य वाटतात. बी. एन्. पी. चा पुढारी फौंतेन हा जमीनदार असून १९५० साली त्यानें हुजूरपक्षातर्फे निवडणूक लढवली होती व तो अवघ्या ३६१ मतांनीं पडला होता. दुसऱ्या एका पोटनिवडणुकींत त्याचें डिपॉझिट जप्त झालें होतें. दुसऱ्या महायुद्धापूर्वी तो ॲबिसिनियांत इटलीविरुद्ध आणि स्पेनमध्यें फ्रँकोच्या बाजूनें लढला होता.





बी. एन्. पी. चा उद्देश ब्रिटनला आर्थिक व वांशिक संकटापासून सोडवणें हा आहे. त्यांच्या मतानें ब्रिटिश टेलेव्हिजन हा जर्मनविरोधी, गोरे व पाश्चात्य यांच्याहि विरुद्ध, फार काय पण खुद्द ब्रिटनच्याहि विरुद्ध असून बोल्शेविक धार्जिणा आहे. ज्यूंचें सैन्यांत प्राधान्य आहे. अर्धे लंडन त्यांच्या मालकीचें असून आर्थिक व्यवहारावर त्यांचा ताबा आहे. याकरितां ब्रिटनमध्यें अशा तऱ्हेचें वातावरण निर्माण केलें पाहिजे कीं युरोपियनेतर लोक ताबडतोब येथून निघून जातील. प्रतिकूल व झिऑनिस्ट पत्रांमुळें निवडणुकींत आमचा पराभव झाला असें फोंतेनचें मत आहे.

या दोहोंपेक्षाहि सर ओस्वाल्ड मोस्लेची परिस्थिति जरा बरी आहे. त्यानें एडिंबरा, मँचेस्टर, लंडन वगैरे सात मोठ्या शहरांतून ६० जागा लढवल्या. १९३२ पासून तो स्वतःच्या पक्षाचा प्रचार करीत आहे. निवडणुकांत त्याच्या गटाला सरासरी ५.५ टक्के मतें मिळालीं. १९६० सालीं सर ओस्वाल्डचा मुलगा मॅक्स हा ऑक्स्फर्ड युनियनचा सेक्रेटरी म्हणून निवडून आला हा त्यांचा सर्वांत मोठा विजय.

सर ओस्वाल्ड हा ६५ वर्षे वयाचा असून टोरी व लेबर या दोन्ही पक्षांचा माजी सभासद आहे. त्याला आपली चळवळ प्रतिष्ठित करावयाची असून त्याकामीं राष्ट्रीय समाजवादी पक्ष व बी. एन्. पी. या दोहोंचाहि अडथळा होतो. त्याला आपल्या चळवळींतून गुंडगिरी काढून टाकायची आहे. म्हणूनच 'ॲपरथीड' विरोधी चळवळीच्या कचेरीला आग लावण्याच्या गुन्ह्यावरून पकडलेल्या एका सभासदास व ट्राफल्गार चौकांत अत्याचारी साहित्य जवळ बाळगलें म्हणून पकडलेल्या दुसऱ्या एका सभासदास त्यानें पक्षांतून काढून टाकलें.

मोस्लेच्या एका प्रमुख हस्तकानें १९५८ सालींच ज्यूंच्या प्रश्नाची आम्ही चर्चादेखील करीत नाहीं अशी घोषणा केली होती. मतें मिळविण्यासाठीं ज्यूविरोधी मोहिमेचा उपयोग होत नाहीं हें हिटलरच्या अनुभवावरून सिद्ध होतें असें सर ओस्वाल्डचें मत आहे. हिटलरला खरा उपयोग जर्मन बेकारीचाच झाला असें त्यांस वाटतें.

सर ओस्वाल्डला आपला राजकीय भूतकाळ लपवणें जड जात आहे. १९४३ सालीं फ्लेबायटिसनें आजारी पडल्यामुळें त्याची तुरुंगांतून सुटका करण्यांत आली. त्यावेळीं (कॉंझर्व्हेटिव) हुजूरपक्षाच्या सभासदांनीं पार्लमेंटमध्यें 'होम' सेक्रेटरी सर हर्बर्ट मॉरिसन यांना दोष दिला. १९४६ सालीं तीन ब्रिटिश नागरिकांवर देशद्रोहाचे खटले झाले. हे तिघेहि सर ओस्वाल्डच्या ब्रिटिश फॅसिस्ट पक्षाचे सभासद होते हें समजतांच पुन्हा जनक्षोभाची लाट उसळली. सर ओस्वाल्डनें तें नाकबूल केलें.

लढाईपूर्वी मुसोलिनीकडून पैसे मिळत होते या गोष्टीचा सर ओस्वाल्डनें सतत १६ वर्षे इन्कार केला आहे. पण इटालियन वकिलाच्या जप्त केलेल्या दोन पत्रांत त्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे. "ऑब्झर्व्हर" –(लंडन) च्या १ जुलै १९६२ अंकांतील लेखाच्या आधारें.

युरोपीय सामायिक बाजारपेठ

युरोपीय सामायिक बाजारपेठ, ब्रिटननें तिच्यांत सामील होणें, व त्याचे ब्रिटिश राष्ट्रकुलांतील राष्ट्रांवर होणारे परिणाम, या घटनेचे राजकीय परिणाम, इ. गोष्टींची चर्चा सर्वत्र सुरू आहे. या बाबतच्या अलीकडील घटनांचा आढावा घेणारा एक लेख "टाइम" साप्ताहिकाच्या दि. १३ जुलैच्या अंकांत प्रसिद्ध झाला आहे. त्याचा हा थोडक्यांत सारांश.

"फ्रान्समधील शेवटचें ठाणें सोडून ४०० वर्षें झालीं; आतां पुनः ब्रिटन आपलें भवितव्य संघटित व समृद्ध अशा पश्चिम युरोपशीं निगडित करू पहात आहे. यामुळें राष्ट्रकुलांतील जवळ जवळ ७२ कोटी लोकांशीं असलेले त्याचे संबंध विस्कळित होण्याचा संभव आहे. ब्रिटनच्या दृष्टीनें हा निश्चय धाडसी असून त्याची प्रतिष्ठा व सत्ता त्यायोगें वाढण्याचा संभव आहे. याचा परिणाम सर्व स्वतंत्र जगावर झाल्यावांचून राहाणार नाहीं.

गेल्या ऑक्टोबरमध्यें एका भाषणांत लॉर्ड प्रीव्ही सील हीथ म्हणाले, "नवीन युरोप निर्माण करण्यासाठीं ब्रिटन युरोपियन कम्युनिटीचा व्यापक अर्थानें क्रियाशील सभासद होऊं इच्छितो. हा निर्णय आमच्या देशाच्या इतिहासांत अत्यंत महत्त्वाचा व क्रांतिकारक आहे. युरोप संघटित झालाच पाहिजे. आपलें भवितव्य

अनुक्रमणिका

एकमेकांशीं निगडित आहे याविषयीं आमची खात्री पटली आहे. "

ब्रिटनच्या या उपक्रमास अमेरिका पाठिंबा देत आहे. युरोपांतील सहा राष्ट्रें फ्रान्स व जर्मनी यांचे नेतृत्वाखालीं संरक्षक जकातींच्या आधारें आपलें लहानसें युरोप निर्माण करून जगांतील तिसऱ्या नंबरची राजकीय सत्ता निर्माण करण्यांत समाधान मानतील अशी अमेरिकेला भीति वाटत आहे. परंतु बहुवंशिक राष्ट्रकुल व अमेरिका यांच्याशीं निगडित असलेलें ब्रिटन या जमातींत सामील झाल्यास मात्र युरोप बहिर्मुख व उदारमतवादी बनून स्वतंत्र जगाचें आशास्थान होऊं शकेल.

ब्रिटनच्या सभासदत्वाच्या मार्गांत अनेक अडचणी असल्या तरी सामायिक बाजारपेठेंत ब्रिटनला खासच स्थान मिळूं शकेल. याचा परिणाम युरोपांतील २२·४ कोटी लोकांवर होणार. (अमेरिका १८·५ कोटी, रशिया २१·८ कोटी). या भागांत जगांतील कोणत्याहि मोठ्या राष्ट्रापेक्षां जास्त कोळसा व पोलाद निर्माण होईल. हें जगांतील दुसऱ्या नंबरचें मोटारींच्या उत्पादनाचें ठिकाण होईल; व सर्व जगांतील अर्धी निर्यात येथें सामावली जाईल. युरोपीय खुल्या व्यापार मंडळांतील ब्रिटनचे भागीदार (नॉर्वे, स्विडन, डेन्मार्क, आस्ट्रिया, स्वित्सर्लंड, पोर्तुगाल) जर सामायिक बाजारपेठेंत सहकारी झाले तर त्यांत २६·४ कोटी लोकांचा समावेश होईल. १९७० पर्यंत सामायिक बाजारपेठेचें पर्यवसान युरोपच्या संयुक्त राज्यांत होण्याचाहि संभव आहे.

ॲडेनॉवर व द गॉल यांना ब्रिटनचें सभासदत्व अपरिहार्य वाटतें. परंतु त्यासाठीं ब्रिटनला द्यावी लागणारी किंमत कमी करण्याची त्यांची तयारी नाहीं. सामायिक बाजारपेठ मुळांत युरोपची. ब्रिटन त्यांत मागाहून शिरून त्यावर ताबा मिळविण्याचा, त्यांत बदल करण्याचा व फायदा उठविण्याचा प्रयत्न करीत आहे असें त्यांना वाटतें. राष्ट्रकुलांतील राष्ट्रांकरितां ब्रिटन जकातीच्या खास सवलती मागत आहे व त्यामुळें सर्वच राष्ट्रकुलांतील देशांना सामायिक पेठेंत आणण्यांत येईल अशी युरोपीय राष्ट्रांना भीति वाटते. उदा० द गॉलला युरोप फ्रान्सच्या नेतृत्वाखालीं पाहिजे आहे. उलट ब्रिटनवांचून सामायिक पेठ म्हणजे "शिरावाचून धड" असें कित्येकांना वाटतें. द गॉलला देखील कांहीं कारणास्तव ब्रिटनजवळ यावयास हवें आहे. शत्रूला धास्ती वाटावी इतक्या प्रमाणांत युरोपमध्यें स्वतंत्रपणें अण्वस्त्रें निर्माण करायचीं झाल्यास ब्रिटनचा फारच उपयोग होणार आहे. सध्यां अमेरिकेशीं असलेल्या खास संबंधामुळें ब्रिटन फ्रान्सला माहिती पुरवूं शकत नाहीं. राष्ट्रकुलांतील राष्ट्रांना सवलती मिळविण्याचा प्रश्न सध्यां हीथ हा हाताळीत आहे. आतांपर्यंत १९७० सालीं राष्ट्रकुलांतील अन्य राष्ट्रांतील तयार मालावर जकात बसविण्याचें ब्रिटननें कबूल केलें आहे. तर कांहीं विशिष्ट कच्चा माल जकातीखेरीज आयात करण्याची सवलत ब्रिटनला मिळाली आहे.

फ्रान्सनें आपल्या पूर्वीच्या वसाहती असलेल्या आफ्रिकेंतील अठरा राष्ट्रांना सभासद करून घेतलें आहे. या राष्ट्रांनीं आपलें सभासदत्व पांच वर्षांनीं वाढविलें असून त्याबरोबरच ब्रिटनच्या पूर्वीच्या वसाहती असलेल्या आफ्रिकी राष्ट्रांना सारखेंच वागवलें जाईल असें पेठेच्या सहा सभासदांकडून कबूल करून घेतलें आहे.

परंतु सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न ऑस्ट्रेलिया, कॅनडा व न्यूझीलंड या देशांचा आहे. त्यांचें धान्य व दूधदुभतें यांना पूर्वीप्रमाणेंच बाजारपेठ मिळेल अशी हमी ब्रिटनला पाहिजे आहे. युरोपीय शेतकऱ्याला संरक्षण देण्यासाठीं जेव्हां ब्रिटन संपूर्ण जकाती बसवील त्यावेळीं हे पदार्थ मोकळेपणानें आयात होऊं शकणार नाहींत. यांतून दोन मार्ग शक्य आहेत : (१) राष्ट्रकुलांतील शेतकऱ्यांना नव्या बाजारपेठा शोधण्यासाठीं वाव देऊन दहा किंवा बारा वर्षांत हळू हळू जकाती बसविणें. (२) १९७० पर्यंत या पदार्थांची जागतिक बाजारपेठ तयार होण्याचा कांहीं तरी मार्ग सांपडणें. जागतिक करारानेंच हें शक्य आहे.

ऑस्ट्रेलिया व कॅनडा यांच्याविषयीं ब्रिटनला काळजी नाहीं. ते दुसऱ्या बाजारपेठा सहज काबीज करूं शकतील. पण न्युझीलँडचा ६२ टक्के निर्यात व्यापार ब्रिटनशीं आहे. राष्ट्रकुलाचे भवितव्यास ब्रिटनच्या दृष्टीनें आणखीएक वेगळें महत्त्व आहे. दोन अत्यंत आणीबाणीच्या लढायांत राष्ट्रकुलानें केलेली





निःस्वार्थी मदत ब्रिटन विसरूं शकत नाहीं. त्यामुळें ब्रिटनच्या भावना राष्ट्रकुलाशीं निगडित आहेत. मजूरपक्षाला सामायिक बाजारपेठेमुळें उद्योगधंद्यांचें राष्ट्रीयीकरण शक्य होणार नाहीं असें वाटतें. युरोपीय कॅथॉलिक ब्रिटनवर वर्चस्व गाजवूं पाहातील अशी भीति कांहींना वाटते. मोठे उद्योगपति व कारखानदार सामायिक बाजारपेठेच्या बाजूचे आहेत. ब्रिटिश कामगार हा घरकोंबडा आहे. यामुळें पुष्कळ धंद्यांना पुरेसे मजूर मिळत नाहींत. युरोपीय चढाओढीमुळें आळशी व कामचुकार धंदेवाले उघडे पडतील. बुद्धिमत्ता, कार्यक्षमता व कामाचा उत्साह या बाबतींत चढाओढ सुरू होऊन ब्रिटिश मजूर आपल्या शैथिल्यांतून जागा होईल असें मॅक्मिलनचें म्हणणें आहे.

राष्ट्रकुलांतील राष्ट्रेंदेखील आपल्या वाढत्या उद्योगधंद्यांना बाध येऊं नये म्हणून ब्रिटिश मालावर निर्बंध घालीत आहेत. राष्ट्रकुलांतील ब्रिटनची निर्यात १९५४ सालीं ४९ टक्के होती. ती आतां ३६ टक्क्यांवर आली आहे. त्याविरुद्ध सामायिक बाजारपेठेंतील राष्ट्रांशीं व्यापार वाढत असून सध्यां ब्रिटनचा एक तृतीयांश व्यापार या देशांशीं आहे.

ब्रिटिश उद्योगधंद्यांस आपलें शैथिल्य सोडून काटकसर, मालांत सुधारणा व चढाऊ विक्रीचें धोरण, या गोष्टींचा अवलंब केला पाहिजे. राष्ट्रकुलांपेक्षां जास्त विस्तीर्ण बाजारपेठेची ब्रिटनला आज गरज आहे. सध्यां देखील युरोपांतील अनेक राष्ट्रांत ब्रिटिश मालाला चांगली मागणी आहे. युरोपीय मालाची चटक ब्रिटिश लोकांनाहि लागली आहे. सिडने किंवा ओटावा येथून होणारे विश्वासघाताचे आरोप ध्यानांत न घेतां सामायिक बाजारपेठेंत सामील होऊन देखील ब्रिटन राष्ट्रकुलाचे उत्तम मार्गदर्शन करूं शकेल. त्यांच्या जकाती कमी करून अत्यंत झपाट्यानें फुगणारी युरोपीय गंगाजळी मागसलेल्या राष्ट्रांकडे वळविणें ब्रिटनला शक्य होईल. उलट सामायिक बाजारपेठेंत सामील न झाल्यास जगांतील बलाढ्य राष्ट्र हें स्थान गमावून ब्रिटनवर दरिद्री व एकाकी जीवन कंठण्याचा प्रसंग येणें शक्य आहे.





प्रा. नारायणशास्त्री द्रविड, नागपूर विद्यापीठ

चार्वाक दर्शनाचा फेरविचार : १ :

गेल्या कांहीं वर्षांत 'नवभारत' मासिकामध्यें व इतर चार्वाक तत्त्वज्ञानावर बरीच साधक बाधक चर्चा येऊन गेलेली आहे. या चर्चेमुळें चार्वाक विचारसरणी बद्दल बरीच उपयुक्त माहिती-विशेषतः ऐतिहासिक स्वरूपाची-वाचकांना उपलब्ध झाली आहे. भारतीय विचारपरंपरेंत चार्वाकांना आस्तिक व नास्तिक दोघांनीहि जवळ जवळ वाळींतच टाकलेलें असल्यामुळें त्यांच्या विचारप्रणालींतला ग्राह्यांश भारतीय दर्शनकारांच्या संस्कृत ग्रंथांतून निष्कृष्ट करणे जवळ जवळ अशक्यच होऊन बसलें होतें. चार्वाकांचें नाव निघालें कीं भारतीय तत्त्वज्ञानाचा विद्यार्थी तिरस्कारानें नाक मुरडल्याशिवाय रहात नाहीं. चार्वाकांच्या कथनांत कांहीं तथ्य असूं शकतें ही कल्पनाच त्याच्या मनास शिवत नाहीं. अशा परिस्थितींत अनेक जुन्या ग्रंथांचा आधार घेऊन प्रा. आठवले यांनी शक्य तितकी सुसंगत अशी या तत्त्वज्ञानाची जी मांडणी करून दाखविली आणि श्री. वऱ्हाडपांडे यांनी कांहीं युक्तिवाद उपस्थित करून तिचें ज समर्थन आपल्या लेखांत केलें त्याबद्दल हे दोन्ही विद्वान् अभिनन्दनास पात्र आहेत. पण यावरून चार्वाक दर्शनाच्या पुनरुद्धाराचें कार्य पूर्ण होऊन गेलें असें मात्र समजतां येत नाही. कारण या दोन्हीं लेखकांच्या आणि चार्वाक दर्शनावरील इतर संशोधकांच्या अन्वेषणांमध्यें एक महत्त्वाचें वैगुण्य दिसून येतें तें थोडेंफार तरी नाहीसें करण्यासाठींच हा लेख लिहीत आहे.

चार्वाकांच्या तात्त्विक भूमिकेचा – उलगडा अजून झालेला नाहीं

कोणत्याहि तात्त्विक विषयावरील संशोधनाच्या दोन बाजू असतात. एक ऐतिहासिक व दुसरी तार्किक. ऐतिहासिक बाजूची मांडणी अन्वेषणीयतत्त्वज्ञानाच्या उदयाची व विकासाची, सामाजिक व इतर प्रकारची पार्श्वभूमि दाखवून दिल्यानेहि पूर्ण झालेली समजतां येते. पण तार्किक बाजूचें असें कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाच्या विकासाच्या विभिन्न अवस्थांचा आधार व निष्कर्ष या रूपानें जोंपर्यंत संबंध स्पष्ट करून दाखविला जात नाही तोंपर्यन्त त्याचें तार्किक विवेचन अपूर्णच राहतें. चार्वाक तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक बाजूवर वरील लेखकांनीं जो कांही प्रकाश पाडला आहे त्याबद्दल मला कांहीं म्हणावयाचें नाहीं. पण त्यांच्या तार्किक विवेचनांवर मात्र अनेक आक्षेप आहेत. हे आक्षेप जर खरे असतील तर चार्वाकांच्या पुनरुद्धाराचा या सर्व लेखकांचा सगळा खटाटोप व्यर्थ ठरतो. त्यांनी गोळा केलेली माहिती तत्त्वज्ञानाच्या ग्रंथांत समाविष्ट करण्याऐवजी एखाद्या संस्कृतिविषयक ग्रंथांत समाविष्ट केली तरी फारसें बिघडणार नाहीं. स्पष्ट शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे या माहितीचें तात्त्विक महत्त्व फारच कमी ठरतें. सर्वदर्शनसंग्रहासारख्या जुन्या संस्कृत ग्रंथांतून चार्वाकांबद्दल जी तात्त्विक माहिती उपलब्ध होते, तिच्यापुढें एकहि पाऊल या लेखकांनी टाकलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. एकच विचार किती ठिकाणीं व कसकसा मांडला आहे व त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ कोणकोणतीं उदाहरणें कोणकोणत्या ग्रंथकारानें उपयोजिलीं आहेत हें दाखवून देणें हेंच जर तार्किक विवेचन असेल तर तें प्रा. आठवले यांनीं चांगल्या तऱ्हेनें पार पाडलें आहे असें म्हणावयास हरकत नाहीं. पण तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना मान्य असलेली तार्किक विवेचनपद्धति ही नव्हे. आजकाल अशा विवेचनपद्धतीचाच पाश्चात्य विचारवंतांमध्यें बराच बोलबाला झाला आहे. एकच गोष्ट-मग ती अगदीं साधी कां असेना-अनेक उदाहरणांच्या मदतीने वरचेवर घोळवीत बसणें हा निदान इंग्लंडच्या तरी अधिकांश तत्त्वज्ञांचा छंदच होऊन बसला आहे. ऑक्सफर्ड विद्यापीठांतील प्रा. गिल्बर्ट राईल यांच्या सर्व लिखाणांमधून या पद्धतीचा अवलंब केलेला दिसून येतो. या पद्धतीच्या पुरस्कर्त्यांचा असा समज असतो कीं उदाहरण बाहुल्य व वैचित्र्य यांमुळें तात्त्विक प्रमेयांचें आकलन सुलभ होतें, पण

वस्तुस्थिति अशी आहे की उदाहरणांची संख्या फार जास्त झाली की त्यांतच मन गुरफटून जातें व सुलभ असलेलें प्रमेय देखील त्यामुळें समजण्यास कठीण होऊन बसतें !

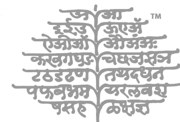
परिचित मुद्यांचा कीस

श्री. आठवले व चार्वाकदर्शनावरील इतर लेखक यांच्या अनेक लेखांतून जे मुद्दे आपल्या पुढें येतात ते सर्व, एक अपवाद सोडल्यास, पूर्व परिचित असेच आहेत. हा अपवादात्मक मुद्दा - 'स्वातंत्र्यं बंधः पारतंत्र्यं मोक्षः' – हा आहे. पण याची चार्वाकांच्या तात्त्विक भूमिकेशीं संगति आठवल्यांच्या लेखांतून स्पष्ट होत नाहीं. इतर परिचित मुद्द्यांसंबंधीचें त्यांचें विवेचन –त्यांतील नवीं उदाहरणें वगळल्यास–विशेष नावीन्यपूर्ण असें नाही. त्यांतून त्या लेखकांची चिकित्सक वृत्तिहि प्रकट होत नाहीं. यांचा अर्थ असा नव्हे कीं या लोकांनी जें विवेचन केलें आहे त्यांत तर्क किंवा युक्तिवाद नाहींत. तर्क त्यांत भरपूर आहेत. कांहीं लिखाणांत तर तर्कटेंहि आहेत. पण हे सर्व चार्वाकांची मूळभूत भूमिका न समजून घेतां, तिचें कसेबसें समर्थन करावयाचेंच, या अभिनिवेशाच्या प्रेरणेनें केले गेल्यासारखे वाटतात. उदाहरणार्थ, 'प्रत्यक्ष' हेंच एक प्रमाण आहे, 'अनुमानादिक तथाकथित प्रमाणें खरीं प्रमाणें नव्हेत' हें चार्वाकांचें मत घेऊं. या मताच्या समर्थनार्थ कांहीं युक्तिवाद सर्वदर्शनसंग्रहांत उपस्थित केले गेले आहेत. यांचींच थोड्याफार फरकाने आठवले व वऱ्हाडपांडे या दोघांनी पुनरावृत्ति केली आहे. पण एवढ्याने त्यांची जबाबदारी संपते काय ? कोणी कितीहि अनुमानविरुद्ध तर्क लढविले तरी अनुमानाशिवाय व्यवहार चालत नाही. पदोपदी अनुमानाचा ज्ञानप्राप्तीसाठीं आपल्याला उपयोग करावा लागतोच.

"प्रत्यक्ष हेंच प्रमाण"

असें असतांना चार्वाकांच्या 'प्रत्यक्ष हेंच एकमेव प्रमाण होय' या आग्रहाचा अर्थ काय ? चार्वाक मत जर खरोखरी 'लोकायत' म्हणजे बहुजन समाजाच्या वैचारिक भूमिकेचें निदर्शक असेल तर त्यांचा प्रत्यक्षाविषयीचा हा आग्रह त्यांच्या मूलभूत भूमिकेशीच विसंगत ठरतो. यावर आठवले किंवा वऱ्हाडपांडे असा प्रतिवाद करू शकतील कीं सामान्य माणसाला स्वतःचीच भूमिका बरोबर कळलेली नसते. विचारक लोक युक्तिवादांच्या आधारें सामान्य माणसाला त्याचीच भूमिका उलगडून दाखवीत असतात. म्हणून अनुमान हें स्वतंत्र प्रमाण आहे. असें सामान्य माणसाला खरोखर वाटत असतें किंवा नाहीं हें चार्वाकांसारख्या विचारकांनींच ठरवावयास हवें. पण हा प्रतिवाद वाटतो तितका समर्पक नाहीं. जगांत अशी एकहि विचारपद्धति नसेल की जी सामान्य माणसाच्या अनुभवांचा हवाला आपल्या समर्थनार्थ देत नसेल. इन्द्रियसंवेदनेपलीकडे कांहीं सत्य नाहीं असें म्हणणाऱ्या चार्वाकांपासून सर्व विश्व आभासरूपच होय, असें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदान्त्यांपर्यन्त सगळेच विचारक सामान्य अनुभवाच्या पायावरच आपापल्या तत्वज्ञानांची इमारत उभी करण्याचा आव आणतात. या तत्त्वज्ञानांचा तपशीलवार विचार केल्याशिवाय केवळ प्रतिकूल अनुभवांचा हवाला देऊन यांपैकी कोणाचेंहि श्रेष्ठत्व किंवा निकृष्टत्व कसें काय ठरवावें ? चार्वाकांच्या समर्थनार्थ वरील लेखकांनी जे तर्क मांडले आहेत ते तितकेच खरे किंवा खोटे आहेत जितके चार्वाकविरोधकांच. या व्यासगी लेखकांना हें सांगण्याची जरूर असू नये कीं त्यांच्या सर्व युक्तिवादांचें भारतीय दर्शनकारांनी अगदीं मुद्देसूद खंडण अनेक प्रसंगी केलें आहे. अशा खोडलेल्या युक्तिवादांची स्वमतसमर्थनार्थ पुनरावृत्ति करून त्या विद्वानांना काय सिद्ध करावयाचें आहे ?

या प्रसंगी प्रा. आठवल्यांनीं चार्वाकेतर तत्त्वज्ञानांवर जो एक सर्वसामान्य आक्षेप उपस्थित केला आहे त्याचा थोडा विचार करणें उद्बोधक ठरेल. आठवले म्हणतात कीं 'चार्वाकेतर सर्व दर्शनें कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपांत शब्दप्रामाण्याचा पुरस्कार करणारीं आहेत' (हे शब्द माझे आहेत पण मत मात्र आठवल्यांचें आहे.) फक्त चार्वाक दर्शनच याला अपवादभूत आहे. म्हणजे भारतीय विचारपरंपरेंत खरे बुद्धिवादी किंवा अनुभववादी चार्वाकच होत, इतर दर्शनकार 'बाबावाक्यं प्रमाणम्' असे समजणारेच आहेत' आठवल्यांनी हा आक्षेप चार्वाकांचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करण्यासाठीच मांडला आहे हें सांगण्याची गरज नाहीं. पण ज्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचा मुळांतून अभ्यास केला आहे त्यांना शब्दप्रामाण्याचा हा आरोप किती अनाठायी





आहे हें दिसून आलें असेल. शब्द हे ज्ञानाच्या अनेक प्रमाणांपैकी एक प्रमाण आहे. त्याच्यापासून होणाऱ्या अर्थबोधाच्या स्वरूपासंबंधीं विभिन्न भारतीय दर्शनकारांची विभिन्न मतें आहेत. या मतांच्या स्पष्टीकरणासाठीं या दर्शनकारांनी मोठमोठे ग्रंथ लिहिले आहेत. यावरून त्यांना शब्दप्रामाण्यवादी ठरवून चार्वाकांपेक्षां ते निकृष्ट आहेत असें म्हणावयाचें असेल तर कोणत्याहि विचारसरणीला वाटेल तो ठपका लावतां येईल.

याप्रमाणे आठवले, व वऱ्हाडपांडे या दोघांचे चार्वाक समर्थक व चार्वाकेतर विरोधी युक्तिवाद पडताळून पाहिले तर असें वाटल्यावाचून रहात नाहीं कीं त्या दोघांना कसेंहि करून चार्वाकांचें समर्थन करावयाचें आहे. तें समर्थन, चार्वाक चांगले आहेत असें म्हणून करतां आलें तर त्यांना हवेंच आहे पण चार्वाकेतर वाईट आहेत असें ठरवूनच जर तें मिळवतां आलें तर त्यांना तें नकोसें नाहीं पण निष्पक्ष तात्त्विक विचाराची ही तऱ्हा नाही.

आनुभविक भूमिका व तात्त्विकवाद

वरील कथनाचें हें तात्पर्य नाहीं की कोणीहि आपल्या आवडत्या विचारसरणीचें समर्थन करण्याचा प्रयत्न करणें अयोग्य आहे, किंवा हेंहि नाहीं की चार्वाक तत्त्वज्ञानाचें समर्थन अशक्यच आहे. चार्वाक मताचें समर्थन कोणी केलें तर तें आवश्यकच आहे. पण त्यासाठी चार्वाकेतरांना कोणतेंहि दूषण देण्याची जरूरी नाहीं, चार्वाक, बौद्ध, जैन इत्यादि सर्वच तत्त्वज्ञानें सत्य असूं शकतात. कारण त्यांची उत्पत्ति विचित्र आनुभविक भूमिकांमधून होत असते. ज्या आनुभविक भूमिकेतून चार्वाक तत्त्वज्ञान जन्म पावतें तिच्याहून वेगळयाच भूमिकेपासून बौद्ध तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ति होत असते. म्हणून कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाच्या समर्थकाने त्या तत्त्वज्ञानामागील आनुभविक भूमिका कोणती आहे व तिचीं वैशिष्ट्यें काय आहेत हें बरोबर लक्षांत घेतलें पाहिजे. पण बहुधा असें होतें की विभिन्न आनुभविक पातळ्यांमधील सूक्ष्म भेद कळून न आल्यामुळें बहुतेक विचारक एका आनुभविक भूमिकेशी संबद्ध असलेल्या तत्त्वज्ञानाचें तिच्याहून वेगळ्या भूमिकेवरून समर्थन करूं लागतात. त्यामुळें त्यांच्या समर्थनांत अन्तर्गत विसंगति निर्माण होते. पण या विसंगतीचें मूळ कुठें आहे हें त्यांना सहसा कळतच नाहीं. कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाच योग्य समर्थन त्याच्या मागील भूमिकेंत असतानांच करतां येऊं शकतें. पण ही गोष्ट कधींहि जमत नाहीं. कारण कोणत्याहि भूमिकेचें निष्पक्ष तात्त्विक विश्लेषण करण्यासाठीं तिच्या पलीकडे जाणें म्हणजे तिच्याहून वेगळ्या भूमिकेंत शिरणें आवश्यक असतें. पण एका आनुभविक भूमिकेवरून दुसऱ्या आनुभविक भूमिकेचें यथार्थ वर्णन करणें हें सहजसाध्य नाहीं, यासाठीं कल्पनाशक्तीचा बराच उपयोग करावा लागतो.

प्रा. आठवले व श्री. वऱ्हाडपांडे यांच्या विश्लेषणांत नेमकी हीच विसंगति निर्माण झाली आहे. त्यांना करावयाचें आहे सामान्य माणसाच्या आनुभविक भूमिकेचें विश्लेषण. पण हें करण्यासाठीं त्यांनीं जी आनुभविक भूमिका स्वीकारली आहे ती आहे बुद्धिवादाची ! त्यामुळेंच त्यांनीं सामान्य माणसाला अनायासें समजूंहि न शकणाऱ्या युक्तिवादांच्या आधारें त्याला स्वीकारार्ह न वाटणाऱ्या मतांचें समर्थन करून तीं मतें त्याच्यावर लादण्याचा प्रयत्न केला आहे. सामान्य माणसाला हे सगळे युक्तिवाद फोल वाटतील यांत तर संशय नाहींच, पण त्यावर आधारलेले निष्कर्षहि त्याला खोटेच वाटतील हें सांगण्याची गरज नाहीं.

चार्वाक दर्शन हें ‘ लोकायत ’ कसें ?

चार्वाक दर्शन हें अक्षरशः बहुजन समाजाच्या मनोभूमिकेचें निदर्शक असें दर्शन आहे. स्वभाववाद, सुखवाद व प्रत्यक्षवाद म्हणजे विचारनिष्प्रयोजनतावाद हे या दर्शनाचे अविभाज्य घटक आहेत. बुद्धिवाद, सर्वसंदेहवाद, संभावनावाद किंवा वैज्ञानिक सत्यांचा पुरस्कार या सर्व गोष्टींचा चार्वाक विचारसरणीशीं कांहींहि संबंध नाहीं. वरील लेखकांनी विज्ञानांशी संबंधित असलेल्या अनक गोष्टी या दर्शनांत घुसडून दिल्या आहेत त्यावरून त्यांना चार्वाकांचें यथार्थस्वरूप असमर्थनीय व अग्राह्य वाटत असावें असा संशय आल्यावाचून रहात नाहीं. या विद्वानांना चार्वाक मताचे मताविषयी खरी सहानुभूति वाटत असती तर त्यांनी त्याच्या शुद्ध स्वरूपांतच समर्थन करण्याचा प्रयत्न केला असता. या स्वरूपांत हें मत समर्थनीय नाही असें नाहीं. पण हें समर्थन उपस्थित

करण्यासाठीं आपल्याला सामान्य माणसाची जीवन-विषयक दृष्टि कशी असते हें अचूकपणें ओळखतां आलें पाहिजे.

सामान्य माणसाचा विश्वविषयक दृष्टिकोन

ज्या जगांत सर्व मानवांना आपली सगळी हयात घालवावी लागते त्या जगाच्या स्वरूपाविषयी त्यांनीं कांहींना कांहीं मत बनविणें किंवा तें आपोआप बनणें हें अनिवार्य असतें. विचारप्रवण मनोवृत्तीचे लोक मुद्दाम विचार करून हें मत बनवीत असतात. पण सामान्य माणसांचें मत बहुधा आपोआपच बनत असतें. या दोन्ही गोष्टी एकसारख्या नाहींत. बुद्धया एखाद्या वस्तूचें स्वरूप ठरवूं गेलें तर निश्चयानें अमुकच अमुक वस्तूचें स्वरूप आहे, हें कधींच सांगतां येणार नाहीं. बुद्धि वस्तूच्या दृश्य किंवा अनुभवगम्य स्वरूपापुरतीच मर्यादित रहात नाहीं. एका वस्तूवरून दुसऱ्या वस्तू-कडे धांव घेणें, त्याचप्रमाणें वस्तूच्या एका वेळच्या दृश्य स्वरूपावरून तिच्याच इतर वेळच्या दृश्य स्वरूपा-कडे धांव घेणें हा बुद्धीचा स्वभावच असतो. वस्तूवस्तू-वरून सतत भिरभिरत राहण्याची बुद्धीची ही जी सवय आहे, तिच्यामुळें अनेक वाद निर्माण होतात. सामान्य माणसाला तत्त्वज्ञांच्या वादाचें जें कोडें वाटतें तें त्याची आनुभविक भूमिका वादातीत असल्यामुळेंच. समोर उभ्या असलेल्या हत्तीविषयीं, तो कोण आहे, जडद्रव्य की चेतन ? किंवा तो आहे कीं केवळ त्याचा आभासच आपल्याला होत आहे, असले अनंत वाद व्यवहारांत सहसा उद्भवत नाहींत. कोणी असले वाद उक-रून काढले तरी व्यवहारी माणूस त्यांची उपेक्षाच करतो. पुष्कळ लोक तात्त्विक चर्चा शांतपणें ऐकून घेतात खरे पण ते हें चांगल्या प्रकारें समजून असतात कीं ही चर्चा केवळ मनोरंजनाचेंच एक साधन आहे. म्हणजे ज्याप्रमाणें जेवण-खाण इत्यादि जीवनोपयुक्त गोष्टी वेळच्या वेळीं करावयाच्या असतात त्याचप्रमाणे मनोरंजनार्थ तत्त्व-चर्चाहि करावयाची असते असेंच त्यांना वाटत असतें, म्हणून ती एक सहज प्रवृत्तिमूलक (Instinctive) क्रियाच आहे. विश्वाचें स्वरूप उलगडून दाखविणें हें या क्रियेचें उद्दिष्ट कदापि असूं शकत नाहीं.

आणि विश्वांत उलगडून दाखविण्यासारखें काय आहे ? विश्व हें स्वतःच उलगडलेलें नाही काय ? विश्व हें अनंत आहे. त्याचें अनंतत्व इन्द्रियांच्या द्वारें आपल्याला दिसूनच येतें. या अनंततेंत विचार करण्या-सारखें असें काय आहे. ? वैज्ञानिक लोक या दृश्य अनंततेचा कांहीं मोजक्या निसर्ग नियमांमध्यें समावेश करूं पाहतात खरे. उदाहरणार्थ, जडपदार्थांच्या विभिन्न गतींचें स्पष्टीकरण गुरुत्वाकर्षणाच्या एका सामान्य नियमाच्या द्वारें भौतिक शास्त्री करीत असतो. हा नियम व्यवहारांत उपयोगीहि पडतो. तो शोधून काढण्यासाठी न्यूटनसारख्या महान् गणितज्ञाला सतत तीन वर्षें डोकें खपवावें लागलें. यावरून असें वाटण्याचा संभव आहे कीं जगाचें स्वरूप आपोआप कळत नसून तें विचारानेंच ठरवावयाचें असतें.

चार्वाकाचा स्वभाववाद

या युक्तिवादावर चार्वाकांचा स्वभाववाद हा अप्रतिम तोडगा आहे. या वादाशीं संबंधित असलेली ही कारिका फार प्रसिद्ध आहे —

वन्हिरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथाऽनिलः ।
केनेदं चित्रितं विश्वं स्वभावात्तद्व्यवस्थिति ॥

या कारिकेंतून निघणारा अर्थ वरवर पाहतां जितका साधा वाटतो तितका तो साधा नाही. 'वन्हि', 'जल', 'अनिल' हे या कारिकेतील शब्द जगांतील दृश्य अनंततेचे सूचक आहेत. तसेंच 'उष्ण' 'समस्पर्श' व 'शीत' हे शब्द या अनंत दृश्यांच्या सांनिध्याने प्राप्त होणाऱ्या अनंत अनुभवांचे द्योतक आहेत. यांवरून कारिकाकाराला हें सांगावयाचें आहेसें वाटतें कीं जगांत जें वैविध्य समोर दिसतें तें जसेचें तसेंच आपण स्वीकारलें पाहिजे, त्याच्या मागें एक सूत्र असलें पाहिजे असला बुद्धिवादी गैरसमज करून घेणें योग्य नाहीं. वैज्ञानिक नियमांच्या मदतीनें अनेक दृश्यांना एका सूत्रांत गोवतां येतें हें अंशतःच खरें आहे. विज्ञानाच्या गुरुत्वाकर्षण सिद्धांतानें पृथ्वी कां फिरते हें सांगितलें व तसेंच समुद्राला भरती–ओहोटी कां येते हेंहि स्पष्ट करून दाखविलें. आणि या दोन्ही गतींमधील फरक नाहींसा करून टाकला पण प्रत्यक्षांत तो नाहींसा झालेला वाटतो काय ? समुद्राच्या भरती ओहोटीचे मानवी जीवनावर अनेकविध परिणाम होतात. आणि पृथ्वीच्या गतीमुळें याहून कांहीं वेगळेच परिणाम होतात.



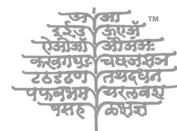


पण या सर्व परिणामांची विज्ञान दखल घेत नाहीं, म्हणूनच त्याला सामान्य नियमांची सत्यता प्रस्थापित करतां येते. प्रत्यक्षांत अगदीं एकसारख्या असलेल्याहि दोन वस्तूंचा फरक विसरून चालत नाहीं. माझें घर अगदीं हुबेहूब माझ्या शेजाऱ्याच्या घरासारखेंच असूं शकतें पण म्हणून शेजाऱ्याचें घर मी माझें समजून चालूं शकत नाहीं. स्वभाववादाचा निष्कर्ष हाच आहे कीं प्रत्येक अनुभवगम्य वस्तूमध्यें तिचा स्वतः-चाच असा एक स्वभाव असतो. माझें घर माझेंच असूं शकतें कारण त्याचा स्वभाव त्यासारख्याच अस-लेल्या शेजारच्या घरांत असूं शकत नाहीं. त्याचप्रमाणें शेजाऱ्याचें घर त्याचेंच असूं शकतें, तें माझें होऊं शकत नाहीं. (अर्थात्, मी शेजाऱ्याचें घर विकत घेतल्यावर तें माझें होणार नाहीं असें चार्वाक म्हणणार नाहीं. मी विकत घेतल्यामुळें पूर्वीचें शेजा-ऱ्याचें घर बदलून त्याची जागा नव्या घरानें घेतली असेंच तो यावर म्हणेल. घर ही एक वैयक्तिक संपत्ति समजली जात असल्यामुळें तिच्यांत बदल होणें शक्य आहे असें समजावयास हरकत असूं नये) कोणत्याहि दोन वस्तू वेगवेगळ्या दिसल्या कीं त्या वेगवेगळ्याच समजावयाच्या व या वेगवेगळेपणामागें एकता असूं शकते असा गैरसमज करून घ्यावयाचा नाहीं. या आनुभविक भूमिकेला अनुभवाणुवाद (Empirical atomism) असें आधुनिक तत्त्वज्ञानांतील तार्किक अनुवादा- (Logical atomism) च्या विपरीत नांव देतां येईल. (अनुभव म्हणजे शुद्ध संवेदना-sensation नव्हे. हें येथें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. कारण अनुभवाचा संवेदना हा अर्थ घेतला कीं त्यामुळें अनेक तात्त्विक प्रश्न निर्माण होतात व मग चार्वा-कांच्या विचारसरणींत कांहीं नावीन्यहि रहात नाहीं.)

वैविध्य हेंच खरें, एकता विश्लेषणात्मक बुद्धीनें उत्पन्न केलेला आभासच होय.

स्वभाववादावर आक्षेप

स्वभाववादाच्या वरील स्पष्टीकरणासंबंधीं असा एक प्रश्न विचारतां येईल कीं जर वैविध्य खरें आहे तर सर्व शास्त्रज्ञ व तत्त्वज्ञ व केव्हां केव्हां सामान्य माणसेंहि वैविध्यामागील एकतेचा ठाव घेण्यास सतत कां धडपडत असतात ? जें सत्य नाहीं तें शोधून काढण्याचा हव्यास मानवानें कां म्हणून बाळगावा ? यावर चार्वाकांतर्फे असें उत्तर देतां येऊं शकतें सत्याचा शोध लावीत बसणें ही मानवाची नैसर्गिक प्रवृत्ति नाहीं. कांहीं झालें तरी माणूस पशुसृष्टीपासूनच उत्क्रान्त झाला आहे. पशुसृष्टि व मानवी सृष्टि यांमध्ये मौलिक असा भेद नाही. शारीरिक गरजांच्या पूर्तीसाठी पशू व इतर प्राणी अनेक प्रकारच्या हाल-चाली करीत असतात. त्याचप्रमाणे माणूसहि अनेक-विध हालचाली केवळ या गरजा पूर्ण करण्यासाठीच करीत असतो. सत्याच्या किंवा तत्त्वाच्या शोधाची मानवामध्यें दिसून येणारी प्रवृत्ति प्रत्यक्ष किंवा परोक्ष-पणें या गरजांच्या प्रीत्यर्थच असते. जें सत्य प्रत्यक्ष जीवनांत उपयोगी पडत नाहीं किंवा तें उपयोगी पड-ण्याची शक्यता असत नाही. त्याचा समजून उमजून कोणीहि सुज्ञ माणूस पुरस्कार करीत नसतो. असें असल्यामुळें सत्याचा शोध लावण्यासाठीं धडपडणें ही देखील मानवाची एक जीवनोपयुक्त क्रियाच आहे; या विशिष्ट प्रकारच्या क्रियेच्या द्वारें मानवाला आपल्या सुखाचें क्षेत्र वाढवितां येतें. हें जनावरांना शक्य होत नाहीं कारण त्यांना कोणत्याहि वस्तूसंबंधी एकदा प्राप्त झालेल्या अनुभवाचा पुरेपूर फायदा घेतां येत नाही. त्यांच्यामध्ये निरनिराळ्या प्रसंगीं प्राप्त होणाऱ्या अनु-भवांची सांगड घालण्यासाठीं उपयुक्त अशी पूर्ण विकसित स्मरणशक्ति नसते. ते प्रत्येक अनुभवामध्ये पूर्णपणे गुंगून जात असतात. पण माणूस सहसा कोणत्याहि अनुभवांत तल्लीन होऊन जात नाही. एका अनुभवाच्या वेळी त्याला त्यासारख्या असलेल्या पूर्वीच्या अनुभवाची पुसटशी आठवण राहतेच. यामुळें त्याचें मन अर्धवट पूर्वींच्या अनुभवांत व अर्धवट सध्यांच्या अनुभवांत, असें भरकटत राहतें. अशा कृत्रिम (चार्वाकांच्या दृष्टीने) अनुभव परंपरेतून विश्लेषणात्मक विचारपद्धतीचा जन्म होतो. व या विपर्यासकारक अशा बौद्धिक साधनापासून निसर्ग-नियमांचें प्रतिपादन करणारीं अनेक शास्त्रें निर्माण होतात. या मुद्द्याच्या स्पष्टीकरणार्थ एक उदाहरण घेऊं. लाल रंगाचें फडकें दिसलें कीं कांहीं जनावरें बिचकतात. पण हीच वस्तु माणसाच्या दृष्टीस पडली की तो ताबडतोब तिचे 'लाल रंग' व 'तिचा आधार असलेली वस्तु' या दोन (कृत्रिम)





घटकांमध्यें विश्लेषण करून टाकतो, हें विश्लेषण करणें त्याला पूर्वी प्राप्त झालेल्या इतर अनेक लाल रंगाच्या वस्तूच्या अनुभवाची आठवण जागृत झाल्यामुळें शक्य होतें. या विश्लेषणामुळे त्याला लाल वस्तूंची भीति वाटेनाशी होते हें जरी खरें असलें तरी त्याला या पदार्थाचें खरें स्वरूप जाणवलें असें म्हणतां येईल काय ? पाण्याचें विश्लेषण करून शास्त्रज्ञ दाखवून देऊं शकतो की हायड्रोजन आणि ऑक्सिजन या बेचव वायूंशिवाय पाण्यांत आणखी कांहींहि समाविष्ट नाहीं. पण जोपर्यन्त : शास्त्रज्ञ पाणी पिणार नाहीं तोपर्यन्त तें गोड आहे कीं खारट, व गोड असलें तर किती गोड आहे इत्यादि गोष्टी त्याला कळूं शकतात काय ? या दृष्टीने विचार केला तर विश्लेषण पद्धतीवर आधारलेल्या सगळ्याच शास्त्रांचे निष्कर्ष खोटेच समजावे लागतात. जगांत एकसूत्रता म्हणून कुठेंहि नाहींच. प्रत्येक दृश्य किंवा अनुभवगम्य वस्तु अगदीं स्वयंपूर्ण अशी आहे. या स्वयंपूर्णतेलाच 'वस्तूचा स्वभाव' असें नांव चार्वाकांनी दिलें आहे.

विश्लेषणपद्धति सदोष आहे.

बरें अनुभवगम्य पदार्थांचें विश्लेषण करणें आवश्यकच आहे, कारण त्याशिवाय त्यांचें खरें स्वरूप कळणें शक्यच नाही असा कोणी आग्रहच धरला तर त्याला असें विचारतां येईल कीं कोणतें विश्लेषण वस्तुस्वरूप निर्णायक समजावें ? भौतिक, रसायन, जीव इत्यादि शास्त्रें व तसेंच विविध तत्त्वज्ञानेंहि विश्लेषणच आपलें कार्य असल्याचें सांगतात. पण विभिन्न शास्त्रीय विश्लेषणांचे निष्कर्ष जसें एकमेकाशीं जुळत नाहींत तसेच शास्त्रें व तत्त्वज्ञानें यांचे विश्लेषणावर आधारलेले निष्कर्षहि आपसांत जुळत नाहींत ! एक शास्त्र जीवपिण्डाला अंतिम तत्त्व समजतें. दुसरें, कांहीं मूलभूत रासायनिक प्रक्रियांना; व तिसरें अणूंना सत्य मानतें. एक तत्त्वज्ञान सामान्याला (Universal) अंतिम सत्य म्हणतें, दुसरें विशेषाला, तिसरें गुणांना, चौथें द्रव्यांना. अशाप्रकारें बौद्धिक विश्लेषणांचे अनंत प्रकार पाहिले कीं कोणाहि समंजस माणसाला असेंच वाटेल कीं विश्लेषणाचा व प्रत्यक्ष अनुभवगम्य वस्तूचा अर्थाअर्थी कांहींहि संबंध नाही. शास्त्रज्ञ व तत्त्वज्ञ यांनी उगीच आपल्या बुद्धीचे तारे तोडले आहेत व अवास्तव कल्पना निर्माण करून आपली फसवणूक करून घेतली आहे. जी गोष्ट विश्लेषणाची तीच संश्लेषणाचीहि. एकंदरीत मानवी बुद्धीचा सगळा पसाराच विपर्यास मूलक आहे.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

श्री. के. वा. आपटे

अग्निमित्राचें प्रेमप्रकरण

महाकवि कालिदास हा प्रेमाचा कवि आहे, असें म्हणण्यास कांहीं अडचण नाहीं. प्रेम-भावनेचीं विविध-अंगें त्याच्या ग्रथांत आविष्कृत झालेलीं आहेत. पति-पत्नीच्या वा प्रियकर-प्रेयसीच्या प्रीतीचे पैलू त्याच्या ग्रंथसंपत्तींत विखुरलेले आहेत. या प्रेमपैलूंच्या प्रकटी-करणांत, कालिदासाच्या तीनहि म्हणजे विक्रमोर्वशीय, शाकुंतल व मालविकाग्निमित्र या नाटकांतील नायकांचें प्रेम हा एक विचारप्रवर्तक विषय आहे. या तीन नाटकांचे नायक– पुरूरवा, दुष्यंत आणि अग्निमित्र– हे राजे आहेत. नवीन प्रेम-प्रकरणापूर्वी त्यांचे विवाह झालेले आहेत. ते अनुक्रमें उर्वशी, शकुंतला, व मालविका या प्रियांच्या प्रेमांत पडतात. पुरूरवा व दुष्यंत यांच्या या नूतन प्रेमाबद्दल विद्वानांनीं आपापले विचार मांडलेले आहेत. अग्निमित्राच्या प्रेमाबद्दलहि टीकाकारांचे कांहीं विचार आहेत.

अग्निमित्रावरील आक्षेप

अग्निमित्राच्या मालविकेवरील प्रेमाबद्दल टीकेचा एक साधारण सूर असा आढळतो : प्रौढ अग्निमित्राचें तरुण मालविकेवरील प्रेम हें खटकतें. ज्या अग्निमित्राचा पुत्र अश्वमेधांतील अश्वाच्या संरक्षणासाठीं सैन्याबरोबर जाण्याच्या वयाचा[1] आहे; त्या अग्निमित्रानें मालविकेसारख्या नवतरुण पोरीवर प्रेम करावें व तिच्याशीं लग्न करावें, हें कसेंतरी वाटतें. तसेंच अग्निमित्राच्या मालविकेवरील प्रेमांत शारीरिक आकर्षणाचा भाग बराच असून तो महत्त्वाचा आहे; हा त्याच्या प्रेम-भावनेंत दोष आहे, असा एक आक्षेप आहे. आणखी मालविकेवर प्रेम बसल्यावरहि तिच्या प्राप्तीसाठीं अग्निमित्र कांहींच प्रयत्न करीत नाहीं, असा एक आक्षेप घेण्यांत येतो. याउलट मालविकेवरील प्रेमामुळें अग्निमित्र राज्यकारभाराकडे फारसें लक्ष देत नाहीं, तो प्रेम-भानगडींत उगीच गुंतून रहातो, असाहि एक दोष अग्निमित्राच्या व्यक्ति-विषयक परीक्षणामधून काढण्यांत आला आहे. आणि याला आधारभूत म्हणून " यदि राजकार्येष्वपि ईदृश्युपायनिपुणतार्यपुत्रस्य ततः शोभनं भवेत् " (माल. अंक १), हें वाक्य पुढें करण्यांत येतें.-- हे सर्व आक्षेप व दोष निरर्थक आणि निराधार आहेत, हें दाखविण्याचा प्रयत्न या लेखांत केलेला आहे.

आक्षेपांचें निराकरण

समान वयाच्या तरुण-तरुणींनींच फक्त परस्परावर प्रेम करावें अथवा प्रौढांनीं प्रौढांवरच प्रेम करावें, असा कोठेंहि नियम नाहीं. प्रेम ही मानसिक भावना आहे; तिचा शरीराच्या वयाशीं काय संबंध ? " प्रेमाला अमुकच वयोमर्यादा "– असें आपल्या मनाशीं ठरवून मग तशी वयोमर्यादा नाहीं म्हणून अग्निमित्राला धारेवर धरणें, हें अयोग्य आहे.

तसेंच, ज्या पुत्रावरून अग्निमित्राचें वय बरेंच असावें असें मानतात, त्याचें नक्की वय काय होतें, हा एक प्रश्नच आहे. कारण मालविकाग्निमित्रांत त्याच्या वयाचा स्पष्ट[2] उल्लेख नाहीं. यज्ञीय अश्वाच्या रक्षणासाठीं त्याची नेमणूक झाली होती, यावरून तो अगदींच लहान नव्हता, एवढेंच स्पष्ट होतें. पण एवढयावरून तो वयाची विशी ओलांडलेला युवा असला पाहिजे, हें मात्र मुळींच ठरत नाहीं. लव-कुश हीं उदाहरणें काय दर्शवितात ?

अश्व-रक्षणाची सर्वच जबाबदारी अग्निमित्राच्या पुत्रावर होती, असें समजण्याचें कारण नाहीं. तो " राजपुत्र-शतपरिवृत " होता. तसेंच त्याच्याबरोबर

---

१. अधिकारे खलु मे पुत्रकः सेनापतिना नियुक्तः । (माल. अंक ५); राजपुत्र-शत-परिवृतं वसुमित्रं गोप्तारं आदिश्य ... । (माल. अंक ५).

२. मातेच्या दृष्टीनें पुत्र हा नेहमींच लहान असतो, या दृष्टीनें या मुलाच्या बाबतींत वापरला गेलेला ' पुत्रक ' हा शब्द, येथें विचारांत घेण्याचें कारण नाहीं.

एकादा अनुभवी सेनापति असणार, हें उघड आहे. कारण सेनापति पुष्यमित्र ही सर्व जबाबदारी अग्निमित्राच्या अननुभवी पुत्रावर सोंपवील, हें पटत नाहीं. रणांगणावरील युद्धाचा प्रत्यक्ष अनुभव असावा या दृष्टीनें अग्निमित्राच्या पुत्राची ही नेमणूक असण्याची शक्यता जास्त आहे. वादाकरितां त्यांचें वय तेरा ते वीस पर्यंत असावें, असें समजूं. परंतु एवढ्यावरून त्याचा पिता वयातीत असला पाहिजे, हें कुठें ठरतें ? तेव्हां, अग्निमित्राचें वय पंचेचाळीस होतें असें मानूं. तरी हें वय प्रेम करण्याला योग्य नाहीं, असा कुठें लिखित वा अलिखित नियम नाहीं. अग्निमित्राच्या या वयाच्या संदर्भांत, विदूषकाच्या तोंडचें एक वाक्य महत्त्वाचें आहे. हें वाक्य असें : " मुधेदानीं मञ्जूषेव रत्नभाण्डं यौवन-गर्वं वहसि ।" (माल. अंक ४) यावरून अग्निमित्राचें "यौवन" अद्यापि ओसरून गेलेलें नव्हतें, एवढा निष्कर्ष सहज निघूं शकतो.

अग्निमित्राच्या या पुत्राचे संदर्भांत आणखी एक गोष्ट मुद्दाम सांगितली पाहिजे. पुरूरवा व दुष्यंत यांचे विवाह झालेले आहेतच; पण दुर्दैवानें त्यांना अपत्य-प्राप्ति मात्र झालेली नाहीं. तेव्हां प्रश्न असा : त्या दोघांनाहि संतान झालेलें असतें, तर नाटकाचे वेळीं ते दोघे काय वयाचे असते ? अग्निमित्राच्या वयाचे ते दोघे नव्हते, असें म्हणण्यास कांहींहि आधार नाहीं. फक्त त्या बिचाऱ्यांना मूल झालेलें नाहीं; अग्निमित्राला सुदैवानें संतान झालेलें आहे; यांत बिचाऱ्या अग्निमित्राचा काय दोष ?–सांगण्याचा मुद्दा इतकाच कीं पुत्राच्या आधारें अग्निमित्र हा वयातीत असावा, असा अंदाज करीत बसण्यांत अर्थ नाहीं. बरें, तसें मानलें; तर पुरूरवा व दुष्यंत हेहि त्याच्याच वयाचे असण्याची शक्यता आहे. त्यामुळें ते सर्वच दोषी ठरले पाहिजेत; फक्त अग्निमित्र नाहीं.

पुरूरवा, दुष्यन्त आणि अग्निमित्र

पुरूरवा व दुष्यंत हे कांहीं नुकतेच वयांत आलेले तरुण नाहींत; तेहि अग्निमित्राप्रमाणेंच प्रौढ आहेत. मग त्यांनीं एकाद्या तरुणीवर प्रेम केलें तर चालतें काय ? चालत नसल्यास अग्निमित्रावर करण्यांत आलेल्या टीकेप्रमाणें त्यांच्यावर टीका कां आढळत नाहीं ? बिचारा अग्निमित्रच टीकेचें लक्ष्य कां व्हावा ? कुणी म्हणेल, उर्वशी ही अप्सरा आहे; ती मध्यम-वयीन असेल; त्यामुळें पुरूरव्याचें असलें प्रेम चालेल. पण हें समर्थन निरर्थक आहे. कारण, उर्वशी ही 'सुरांगना' आहे, म्हणून ती 'चिरतरुणी' आहे[3]. असें म्हणण्यांत अडचण नाहीं. तसेंच, शकुंतला हीहि अगदीं तरुण आहे. तेव्हां, पुरूरवा आणि दुष्यंत हे दोन प्रौढ जर नवतरुणीवर प्रेम करूनहि टीकामुक्त राहूं शकतात, तर बिचारा अग्निमित्र टीकेंतून कां सुटूं नये ? फक्त अग्निमित्राच्या प्रेमावर टीका करून टीकाकार अन्याय करीत नाहींत काय ?

दुष्यंताच्या प्रौढपणीच्या नवीन प्रेमाबद्दल असें एखादें समर्थन दिलें जाण्याची शक्यता आहे कीं दुष्यंताचें शकुंतलेवरील प्रेम हें त्याच्या पुत्रोत्सुकतेमुळें आहे ! हें समर्थन हास्यास्पद ठरलें नाहीं, तरी हास्योत्पादक खासच आहे. पुत्रप्राप्तीच्या सबबीखालीं, अपुत्रकाचें असलें प्रेम चालतें; पण सपुत्रकानें मात्र असल्या प्रेमाच्या भानगडींत पडूं नये, असा जर भावार्थ असेल, तर त्यांत विरोध व असंगति आहे. पूर्वकाळीं भारतांत पुत्राला एक विशिष्ट महत्त्व होतें. पुत्र नरकापासून तारतो, अशी समजूत होती. तेव्हां पुत्रोत्पत्तीसाठीं प्रौढाचें व तरुणीचें प्रेम चालण्यास हरकत नसावी, हें म्हणणें मान्य केल्यास दुसरी एक शृंगापति येते : पूर्वकालीन समजुतीप्रमाणें प्रौढानें तरुणीवर प्रेम करून तिच्याशीं विवाह–बद्ध होण्यास कुठें अटकाव आहे ? बहुपत्निकत्व होतेंच. साहजिकच, वयाचा प्रश्न गौणच ठरत असला पाहिजे.

प्रेमाच्या तत्त्वज्ञानांत देश, वंश, जाति, सामाजिक दर्जा वा स्थान, स्थल-काल, गरीबी-श्रीमंती, इत्यादि कोणतेहि भेद आड येत नाहींत असें म्हणतात. मग वयोभेद तरी कां व कसा आडवा येईल ? सद्यःकालीन प्रेमाच्या तत्त्वज्ञानांतहि, वयोमर्यादा प्रेमांत अडचण

---

३. पहा :- स्थिर-यौवना (विक्रमोर्वशीय ४·२४).

४. "अत्र पयोधर-विस्तारयितृकमात्मनो यौवनमुपालम्भस्व", या शाकुंतलाच्या पहिल्या अंकांतील प्रियंवदेच्या वाक्यावरून वरील गोष्ट स्पष्ट होते.





निर्माण करते किंवा प्रौढाचें तरुणीवरील प्रेम अश्लाघ्य असा निर्वाळा वा निर्णय कुठें आढळतो ?

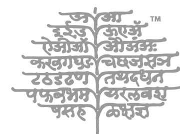
शारीरिक आकर्षणाचें स्थान

अग्निमित्र मालविकेच्या शरीर–सौंदर्याचें वर्णन करतो (माल. २·३; २·६; ३·७.) त्याकडे तो जास्त आकृष्ट आहे (माल. ३·१९; ४·१५.) त्याच्या प्रेमांत शारीरिक आकर्षणाला महत्त्वाचें स्थान आहे; म्हणून त्याचें प्रेम उथळ आहे, अयोग्य आहे, हा आक्षेपहि मुळींच टिकणारा नाहीं. कारण प्रेमाच्या मामल्यांत शारीरिक आकर्षणाला कांहीं स्थान नाहीं, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. शरीराचें आकर्षण नसतें, तर प्रेमिक हे परस्पराच्या मनावर वा बुद्धीवर अथवा आत्म्यावर एकदम प्रेम करावयास लागतात काय असा प्रश्न कुणीहि विचारील. आणि, या उत्तरोक्त गोष्टीवरच प्रेम असल्यास, शारीरिक-दृष्ट्या मीलनाची जरूरीच कोठें निर्माण होते, असाहि एक प्रश्न उपस्थित होतो. तेव्हां, प्रीतीच्या भावनेंत शारीरिक आकर्षणाला महत्त्वाचें स्थान आहे, हें नाकबूल करतां येणार नाहीं. आणखी असें : पुरूरवा व दुष्यंत यांच्याहि बाबतींत शारीरिक आसक्ति आणि आकर्षण (उदा.– विक्रमोर्वशीय १·८; २·८; २·१४; ३·११; ३·१५; ३·१६; ३·२२; शाकुंतल १·१९; १·२१; १·२२; १·२७; २·९; २·१०; ३·९; ३·१३; ३·२३; ३·२४) आहेच. तेहि आपापल्या प्रेमपात्रांच्या शारीरिक सौंदर्यानें भारून जाऊन त्यांच्या शारीरिक सौंदर्याचें वर्णन करतातच. मग बिचारा (?) अग्निमित्र मालविकेच्या देह संपदेवर खूष झाला, तर तो मात्र दोषी कां ठरावा ? त्याचें प्रेम उथळ कां ठरावें ? पुरूरवा आणि दुष्यंत यांचें प्रेम प्रथमच कांहीं आध्यात्मिक नाहीं. त्यांच्या तोंडचीं वर्णनेंच त्यांच्या प्रेमांतील शारीरिक आकर्षण दाखवि-ण्यास समर्थ आहेत. मग अग्निमित्रानें असें वर्णन केलें कीं तो मात्र दोषास पात्र होतो, हा न्याय कोठला ? –येथें आणखी एक मुद्दा कोणी उपस्थित करील : आपा-पल्या प्रेयसींपासून झालेल्या विरहानें पुरूरवा व दुष्यंत यांचें प्रेम तावून सुलाखून निघतं; म्हणून तें पवित्र, शुद्ध, श्लाघ्य, आध्यात्मिक अथवा उदात्त ठरतें. तसें अग्निमित्राच्या प्रेमाचें शुद्धीकरण अगर उदात्तीकरण (Sublimation) आढळत नाहीं.

या म्हणण्याचा विचार करण्यापूर्वी एक वस्तुस्थिति लक्षांत घेणें अत्यावश्यक आहे. विक्रमोर्वशीय व शाकुं-तल यांत नायक-नायिकांच्या विवाहोत्तर जीवनाचाहि भाग येतो. अतएव तेथें या तथाकथित शुद्धतेला किंवा उदात्ततेला वाव मिळतो; व मग पहिलें शारीरिक आकर्षण दुय्यम ठरण्याची शक्यता निर्माण होते. याउलट, नायक-नायिकांच्या मीलनानंतर मालविकाग्नि-मित्र समाप्तच होतें. त्यामुळें हा तथाकथित शुद्धी-करणाचा अथवा उदात्तीकरणाचा भाग तेथें येण्यास अवकाशच नाहीं. आणखी, पुरूरवा आणि दुष्यंत यांच्या प्रेमाचें शुद्धीकरण किंवा उदात्तीकरण होतें, हें मतच अनेकांना ग्राह्य वाटत नाहीं. तेव्हां, हें तथाकथित शुद्धीकरण वा उदात्तीकरण हेंच शंकास्पद असल्यानें त्याच्या आधारावर पहिल्या शारीरिक आकर्ष-णाला गौण स्थान देण्याचा हा प्रयत्न पटण्यासारखा नाहीं. शिवाय विक्रमोर्वशीय आणि शाकुंतल यामध्यें प्रेमाचें असें उदात्तीकरण आहे असें मानलें तर तें माल-विकाग्निमित्रांतहि-जरी प्रत्यक्ष दाखविलेलें नसलें तरी-गृहीत आहे म्हणून मान्य करण्यास कांहींच अडचण नाहीं. खेरीज केवळ विरहानें प्रेमाचें शुद्धीकरण अथवा उदात्तीकरण होतें काय, हा प्रश्न आहेच. – दुष्यंताच्या बाबतींत विरहाबरोबरच पश्चात्तापहि आहे, असें कुणी म्हणेल पण दुष्यंताचा पश्चात्ताप हा त्याच्या शकुंतलेच्या अस्वीकारामुळें आहे. असल्या पश्चात्तापानें प्रेमाचें शुद्धीकरण होतें काय ?

या शुद्धीकरणाच्याच विषयांत आणखी एक मह-त्त्वाची गोष्ट सांगण्यास हरकत नाहीं. समजा, पुरूरवा व दुष्यंत यांच्या प्रेमाचें असलें शुद्धीकरण वा उदात्ती-करण मानलें, तर असेंहि म्हणतां येण्याची शक्यता आहे कीं कालिदासाच्या दृष्टिकोनांतून प्रथमपासूनच पुरूरवा व दुष्यंत यांचें प्रेम अशुद्ध अथवा अनुदात्त होतें; म्हणून त्याचें शुद्धीकरण वा उदात्तीकरण दाख-विण्याची आवश्यकता कालिदासाला भासली. पण अग्निमित्राचें प्रेम प्रथमपासूनच शुद्ध असल्यानें पुनः शुद्धीकरणाचा किंवा उदात्तीकरणाचा भाग अग्नि-मित्राच्या प्रेमाच्या संबंधांत दाखवणें कालिदासाला आव-श्यक वाटलें नाहीं.

अनुक्रमणिका





प्रेमाचे बाबतींतील निष्क्रियता

मालविकेच्या प्राप्तीसाठीं अग्निमित्र स्वतः कांहीं प्रयत्न करीत नाहीं, आणि राज्यकारभारांत फारसें लक्ष न देतां तो मालविकेच्या प्रेमांत गुंतून रहातो, असे आणखी दोन आक्षेप थोडेफार परस्परविरुद्ध आहेत. पहिला आक्षेप वरवर खरा दिसला तरी साधार नाहीं. याचें कारण असें कीं अग्निमित्रानें आपलें प्रेम-प्रकरण आपल्या मित्रावर–विदूषकावर[५]–सोंपविलें आहे. अग्निमित्रानें स्वतःच पहिल्या अंकांत म्हटल्याप्रमाणें, विदूषक हा त्याचा "कार्यान्तर-सचिव" आहे; किंवा, चौथ्या अंकांत, इरावतीनें म्हटल्याप्रमाणें, विदूषक हा अग्निमित्राचा "काम-तंत्र-सचिव" आहे. आणि असा हा विदूषक राजाच्या प्रेम-प्रकरणांत अत्यंत कार्य-प्रवण आहे, याचा पुरावा मालविकाग्निमित्रांत जागोजाग आढळतो. खेरीज, बकुलावलिका हीहि दूतीचें काम करीत आहे. (बकुलावलीकाः– हन्त सिद्धं मे दौत्यम् । माल-, अंक ३; इत्यादि) आणि ती आपलें काम चोख बजावते, याचाहि पुरावा या नाटकांत आहेच. आणि या दोघांच्या–विशेषतः विदूषकाच्याच साहाय्यानें–प्रेम सफल होईल, हें दिसल्यावर अग्निमित्रानें आपले दैनंदिन व्यवहार सोडून आणखी काय करणें आवश्यक होतें ? प्रेमाच्या व्यवहारांत दूत व दूती यांचें स्थान अनन्य आहे. अग्निमित्रच एके ठिकाणीं (माल. ३·१४) म्हणतो कीं कामीजनांचे प्राण हे (दूताच्या अथवा) दूतीच्या अधीन आहेत. तेव्हां दूत व दूती यांच्यावर अग्निमित्र अवलंबून राहिला, तर त्यांत काय बिघडलें ? आणखी असें : अग्निमित्रानें दूत आणि दूती यांचेवर अवलंबून रहाणें हें मालविकेवरील प्रेमाच्या बाबतींत नितांत आवश्यक व अपरिहार्य होतें, हें मालविकाग्निमित्र वाचणाऱ्याच्या चट्कन ध्यानांत येतें. पण ही वस्तुस्थिति टीकाकार सोईस्करपणें विसरलेले दिसतात. तेव्हां अग्निमित्र हा जरी 'कर्ता' नसला, तरी तो 'कारयिता' आहे. त्यामुळें त्याची तथाकथित निष्क्रियता दोषास्पद ठरणार नाहीं.

स्वकर्तव्याकडे दुर्लक्ष ?

अग्निमित्र राजकारणाकडे लक्ष देत नाहीं हा आक्षेप तर अगदीच निराधार आहे. राजकारणांत जरूर तितकें लक्ष अग्निमित्र आस्थेनें पुरवितो, याचा ठसठशीत पुरावा या नाटकांतच स्पष्टपणें सांपडतो : पहिल्या अंकाच्या मुख्य प्रवेशांतच, विदर्भराजाच्या पत्रावर मंत्र्यासमवेत चर्चा करून निर्णय घेतांना अग्निमित्र आढळतो. पांचव्या अंकाच्या मुख्य प्रवेशांत, तो 'धर्मासना'वर आहे, हा उल्लेख येतो. तसेंच याच अंकांत, अग्निमित्र इतरेजनासह अशोकवृक्षासंनिध असतांनाहि, तो विदर्भांतून उपायन म्हणून आलेल्या शिल्पकारिकांना तेथेंच आणण्यास सांगतो. तसेंच, याच पांचव्या अंकांत, यज्ञसेन व माधवसेन या दोघांत राज्य–विभागणीचा निर्णय अग्निमित्र देतो, व त्या अर्थाची आज्ञा सेनापति वीरसेनाला पाठविण्याची तो व्यवस्था करतो. हा सर्व भाग अग्निमित्र राजकारणाकडे मुळींच दुर्लक्ष करीत नाहीं, हें दाखविण्यास पुरेसा आहे. अग्निमित्राला पदोपदीं राजकारण करतांना दाखविणें आवश्यक होतें असें जर टीकाकारांचें म्हणणें असेल, तर तें अयोग्य आहे. कारण मग हें नाटक नाटक असें राहिलें नसतें. आवश्यक तेवढा राजकारणांतील भाग व त्यांतील अग्निमित्राचें कार्य, हीं दोन्हीं कालिदासानें या नाटकांत दाखविलीं आहेतच. आणखी एक वस्तुस्थिति टीकाकार विसरलेले दिसतात. पांचव्या अंकांतील "दिष्ट्या दण्डेनारिशिरःसु वर्तते देवः", आणि वैतालिकांच्या तोंडचे दोन श्लोक (माल. ५. १–२) यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते कीं अग्निमित्राचे 'शत्रु नमलेले होते'. तेव्हां, बारीक सारीक कामें समजा अग्निमित्र मंत्र्यावर सोपवित असला, तर तें योग्यच आहे. (नाहींतर मंत्र्यांना काय काम रहाणार ?) आणि या संदर्भात, टीकाकारांचा आधार जर "यदि राजकार्येष्वपि ईदृश्युपायनिपुणतार्यपुत्रस्य ततः शोभनं भवेत्", हें धारिणीचें वाक्य असेल, तर टीकाकारांची फसगत झाली आहे असें मोठ्या खेदानें म्हणावें

---

५. दुसऱ्या अंकांत विदूषकानें म्हटल्याप्रमाणें, "साधु त्वं दरिद्र इवातुरो वैद्येनोपनीयमानमौषधमिच्छसि", अग्निमित्र विदूषकाकडून सर्वच साहाय्याची अपेक्षा करतो. दुसऱ्या अंकाचे शेवटीं, अग्निमित्र "एवमेव भवान् सुहृदर्थे त्वरताम्" हें विदूषकाला म्हणतो, तेंहि महत्त्वाचें आहे. तसेंच, अग्निमित्राच्या मुखांतील माल. ४·६ हा श्लोकहि या संदर्भात महत्त्वपूर्ण आहे.

लागतें. कारण हें वाक्य संपूर्ण सत्य दर्शवीत नाहीं, हें वर सांगितलेल्या पुराव्यावरूनच उघड होतें. आणखी ज्या संदर्भांत (पहिल्या अंकांत) धारिणी हें वाक्य उच्चारते, त्यावरून अग्निमित्रावर एक गंभीर आरोप करण्याच्या उद्देशानें ती हें वाक्य म्हणत नाहीं, हें अगदीं स्पष्ट आहे.

हें प्रेम वावगें नव्हे

आतां अग्निमित्राच्या प्रेमांत वावगें कांहींच नाहीं, हें दाखविलें पाहिजे. अग्निमित्र हा प्रेम करण्याच्या वयाचा नव्हता, या विधानाची चर्चा वर येऊन गेली आहेच. पूर्वकालीन राजांचें सत्त्व, शरीर-सामर्थ्य, इत्यादीला विशिष्ट वयोमर्यादा होती, असें धरून चालतां येणार नाहीं. याच संबंधांत, अग्निमित्राच्या दर्शनानें गणदासावर जो परिणाम झाला, त्याचें गणदास स्वतः वर्णन करतो (माल. १·१२), त्यांतील " तेजोभिरस्य विनिवर्तित-दृष्टिपातैः " —ही एकच ओळ राजाचें " तेज " दाखविण्यास समर्थ आहे. किंबहुना, ज्याची धमक आहे, तो प्रेम करील या म्हणण्यांतच सर्व कांहीं आलें.

या नाटकांतच येणाऱ्या उल्लेखावरून[६] असें दिसतें कीं मालविका अग्निमित्राला देण्याचें अगोदरच घाटत होतें. यावरून असें ठरविणाऱ्या लोकांच्या दृष्टीनें अग्निमित्र हा प्रौढ म्हणून प्रेम व विवाह करण्यास अयोग्य असा दिसत नाहीं.

सर्वांत महत्त्वाची वस्तुस्थिति ही आहे कीं तरुण मालविका स्वतःच प्रौढ अग्निमित्राच्या प्रेमांत[७] पडली आहे. तिच्या दृष्टीनें अग्निमित्र प्रेमाचा विषय होण्यास पात्र आहे, योग्य आहे; त्याच्यांत कांहीं उणीव तिला दिसत नाहीं; त्याच्या वयांत तिला कांहीं वावगें, अयोग्य, वा अश्लाघ्य दिसत नाहीं.

" अनातुरोत्कण्ठितयोः प्रसिध्यता " (माल. ३·१५) इत्यादि श्लोकांत अग्निमित्रानें व्यक्त केलेलें प्रेमाचें तत्त्वज्ञान पाहिलें, तर त्यांत दोष काढण्यास जागा नाहीं. पण या संदर्भांत " अग्निमित्राचें प्रेम-तत्त्वज्ञान हें वरकरणी, बेगडी, खोटें आहे, " असें म्हटलें गेलें आहे ! बळेंबळेंच अग्निमित्राचें म्हणणें खोटें धरावयाचें आणि मगं त्याच्या प्रेमावर टीका करावयाची, हा प्रकार खरोखर विलक्षण आहे.

पत्रव्यवहार—

माझ्या विधानाला पाठिंबा

माझे गेल्या सालचे द्वारकाविषयक लेखाबाबत मागाहून सहज वाचनांत आलेला कै. डॉ. गोडे यांचा आधार पाहून समाधान वाटलें. प्रसाद प्रकाशनाच्या नूतन संस्कृत-इंग्रजी कोशाच्या परिशिष्टांत लिहिलें आहे—

" कुशस्थली म्हणजेच गुजरातमधील प्राचीन द्वारका. रैवत वा रैवतक म्हणजे सांप्रतचा गिरनार पर्वत. प्राचीन द्वारका ही सांप्रतच्या द्वारकेचे दक्षिण—पूर्व ९५ मैलांवर मधुपुराजवळ गिरनार (रैवतक पायथा) जवळ. हा गिरनार पर्वत म्हणजे जुनागड-जवळचाच. "

— विनायकराव करमळकर

---

६. भवत्संबंधापेक्षया...इत्यादि (माल. अंक ५); इच्छामि आर्यसुमतिना प्रथम-संकल्पितां मालविकां आर्यपुत्राय प्रतिपादयितुम् । (माल. अंक ५)

७. मालविकाप्येषु दिवसेष्वनुभूतमुक्तेव मालतीमाला म्लायमाना लक्ष्यते (अंक ३, प्रवेशक); भर्तारं अभिलषन्ती (अंक ३); तसेंच, माल. २·४; बकुलावलिका— एष उपारूढराग उपभोगक्षमः पुरतस्ते वर्तते । मालविका— किं भर्ता । (अंक ३); मालविका — सखि तदा संमुखस्थिता भर्तृरूप-दर्शनेन न तथा वितृष्णास्मि यथाद्य मया विभाविताश्चित्रगतदर्शनो भर्ता (अंक ४), इ.





श्री. व. ना. देशपांडे, कर्नाटक कॉलेज, धारवाड.

ऋग्वेदांतील विश्वकर्म्याच्या दोन सूक्तांचें औचित्य काय ?

(१) ऋग्वेदांतील दहाव्या मंडळांत, सृष्टिनिर्मितीचीं सूक्तें येतात; अदिती दक्ष (७१), विश्वकर्मा (८१ व ८२), पुरुष सूक्त (९०), हिरण्यगर्भ प्रजापती (१२१), व नासदीय (१२९), वगैरे.

पुरुषाला बळी देऊन विश्वनिर्मिती झाल्याचें वर्णन पुरुषसूक्तांत आहे, तर ७१ व्या सूक्तांत, सृष्टि अदिती किंवा दक्षांपासून झाली, असें निस्संदिग्ध स्वरूपाचें वर्णन येतें. हिरण्यगर्भ प्रजापती सृष्टिकर्ता असल्याचें १२१व्या सूक्तांत प्रतिपादलें आहे. तत्त्वज्ञान विचाराच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें मानल्या जाणाऱ्या नासदीय सूक्तांत सृष्टिनिर्मितिविषयक तत्कालीन प्रमुख पंथांचे विचार, प्रश्नरूपानें कवि आपल्यापुढें उभे करतो.

८१ व ८२ सूक्तें, विश्वकर्मा या देवतानामानें संबोधिलीं गेलीं असल्याचें वर म्हटलें आहे. बाकीचीं सूक्तें प्रत्येकी एकेकच असून विश्वकर्म्याचीं सूक्तें दोन असण्यातील औचित्य काय, या प्रश्नाला पौर्वात्य व पाश्चात्य वैदिक संशोधकांनीं हात घातलेला माझ्या आढळांत नाहीं. 'Two whole hymns (10, 81, 82) are dedicated to his praise ......' (या दोन सूक्तांत विश्वकर्म्याला स्तुति अर्पण केली.) एवढाच निर्देश मॅक्डोनल[१] करतात. 'Two hymns of the Rgveda are devoted to the honour of Viśvakarman ......' (विश्वकर्म्याच्या गौरवपर दोन सूक्तें ऋग्वेदांत येतांत.) एवढेंच कीथहि[२] सांगतात. पण रेनू[३] विश्वकर्मासूक्ताबद्दल लिहितांना म्हणतात : "The two hymns to Uiśvakarman (X. 81, 82), show how the primordial divinity offered the world in sacrifice realizing his creative purpose ritually." (विश्वकर्म्याच्या दोन्ही सूक्तांतून आदिदेवतेने आपला सृष्टिनिर्मितीचा उद्देश यज्ञयागद्वारा साधला.) पण हें रेनूचें म्हणणें वास्तवास सोडून आहे. कारण या दोन्हीं सूक्तांतून स्वतंत्र अशा दोन सृष्टिनिर्मितिसंबंधीं विचारधारा आहेत : ८१ व्या सूक्तांत, यज्ञापासून सृष्टि निर्माण झाल्याचें वर्णन आहे; तर ८२ हें सूक्त आप (पाणी) हेंच सृष्टिनिर्मितीचें मूळ (आदितत्व) आहे, असें धरून चाल्तें.

(२) (अ) विश्वकर्मा स्वतःचें हवन करून सृष्टि निर्माण करता झाला असें वर्णन ८१ व्या सूक्तांत येतें. ['स प्रथमच्छदवराँ आ विवेश '[४] सायण याचें भाष्य ° प्रथममग्नेर् भुवनैर् आच्छादयिता अवरान् आविष्टवान्' असें करतात.] हीच कल्पना बऱ्याच व्यवस्थित स्वरूपांत प्रसिद्ध पुरुषसूक्तांत मांडलेली आहे. 'यत्पुरुषेण देवा यज्ञमतन्वत ' [देवानीं पुरुषाचा बळी यज्ञांत दिला, व त्यापासून सृष्टि निर्माण झाली.] विश्वकर्मा व पुरुष यांच्या वर्णनांतहि साम्य आहे. विश्वकर्मा, ' विश्वतश्चक्षु विश्वतोबाहु विश्वतस्पात् ' आहे, तर पुरुष ' सहस्रशीर्षा सहस्राक्ष सहस्रपात् ' आहे. म्हणून, ८१ व्या सूक्तांतील विश्वकर्म्याला, पुरुष-विश्वकर्मा म्हटल्यास चूक होणार नाहीं.

या उलट, ८२ व्या सूक्तांत जलांतून विश्वनिर्मिती झाल्याचा विचार येतो : 'तमिद्गर्भं प्रथमं दध्र आपो यत्र देवाः समगच्छन्त विश्वे '[६].

---

१. Macdonell, Vedic Mythology, P. 118.

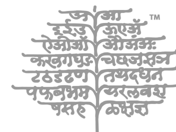
२. Keith, The Religion and Phylosophy of the Veda and Upanisads, p. 206.

३. Renou, Vedic India, p. 82.

४. ऋ. १०, ८१,२.

५. ऋ. १०, ९०, ६.

६. ऋ. १०, ८२, ६.





विश्वनिर्मितीचा विचार प्रथम निर्देशिलेल्या इतर कांहीं सूक्तांतहि येतो. अदिती दक्ष सूक्तांत कवि म्हणतो: 'यद्देवा अदः सलिले सुसंरब्धा अतिष्ठत'[१] नासदीय सूक्तांत कवि प्रश्न करतो : 'अम्भः किमासीद्गहनं गभीरम् ?'[२]. पाण्यापासून सृष्टी निर्माण झाल्याचा विचार तर स्पष्टपणें हिरण्यगर्भ प्रजापती सूक्तांत येतो. : 'आपो ह यद्बृहतीर्विश्वमायन् गर्भं दधाना जनयन्तीरग्निम् ततो देवानां समवर्ततासुरेकः'.[३]

८१ व्या सूक्तांतील यज्ञाशीं संबंध येणाऱ्या विश्वकर्म्याला पुरुष विश्वकर्मा म्हटलें, त्याचप्रमाणें ८२ व्या सूक्तांतील विश्वकर्म्यास विवेचनाच्या सोयीसाठीं हिरण्यगर्भ विश्वकर्मा म्हणूं.

यज्ञ म्हणजे अग्नि एकीकडे, तर ८२ व्या सूक्तांतील पाण्याला प्रामुख्य दुसरीकडे. ह्या दोन्ही सृष्टिनिर्मितीच्या मूलतत्त्वांना एकच कसें म्हणतां येईल ? ८१ व्या सूक्तांतील विश्वकर्मा यज्ञयागादि (अग्निविधीशीं) संबंध असलेला आहे, तर ८२ व्या सूक्तांतील विश्वकर्मा, जलतत्त्वाशीं संबंध असलेला दिसतो.[४]

(आ) हिरण्यगर्भ– विश्वकर्मा जलप्रतीक असल्याचें आपण पाहिलें. देवता स्वरूपी जलाचा एक प्रत्यक्ष उल्लेख यानंतर महाभारतांतील नारायणीय आख्यानांत मिळतो. आपल्या नांवाचें रहस्य उलगडून सांगतांना नारायणांनीं स्वतः असें म्हटलें आहे कीं :

"नराणामयनं ख्यातमहमेकः सनातनः ।
आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनवः ।
अयनं मम तत्पूर्वमतो नारायणो ह्यहम् ॥"[५]

ह्या श्लोकांतील 'इति प्रोक्ताः' या शब्दांवरून हा भारतपूर्वकालीन संप्रदाय होता हें स्पष्ट होतें पण हा किती पूर्वकालीन असावा हें निश्चित ठरविणें कठिण आहे. छांदोग्यांत 'तज्जलानिति'[६] हें वाक्य येतें; 'तज्जलानिति' ह्या वाक्याचा, वैष्णवप्राचीन संप्रदाय जाणकार मध्वाचार्य नारायणपर अर्थ लावतात हें येथें नमूद करावेसें वाटतें.

ऋग्वेदांत नारायण देवतेचा स्पष्ट उल्लेख नाहीं, पण जलांतून सृष्टि निर्माण करणारा जलप्रतीक विश्वकर्मा आहे. ह्या विश्वकर्मा देवतेचा संबंध नारायणाशीं पोहोंचत असल्याचा पुरावा ऋग्वेदांत मिळतो, तो असा : 'अजस्य नाभावध्येकमर्पितम्'[७] [अजाच्या नाभींत हा (एक) होता]. सायण याचें भाष्य करतांना म्हणतात : 'अधि एकम् अर्पितम् इत्यण्डाभिप्रायेणोक्तम्' [अजाच्या नाभींत (ब्रह्म) अण्ड होतें, असें सामान्यपणें म्हटलें जातें.] अज कोठे होता, ह्याचें उत्तरहि कवी ह्याच ऋचेंत सांगतो : 'तमिद्गर्भं प्रथमं दध्र आपो' (हे गर्भ प्रथम पाण्यानें धारण केलें) हा अण्ड धारण करणारा अज म्हणजे जलच होय.

......

१. ऋ. १०, ७२, ६.
२. ऋ. १०, १२९, १.
३. ऋ. १०, १२१, ७.
४. यज्ञासारखा वाटणारा एक उल्लेख ८२ व्या सूक्तांत येतो, ही गोष्ट येथें नमूद करणें जरूर आहे. ४ थ्या ऋचेंत कवि म्हणतो : 'त आयजन्त द्रविणं समस्मा' (८२–४) [विश्वकर्म्याला द्रव्यांनीं अर्चन केलें] पण हा यज्ञयाग होऊं शकत नाहीं; एवढेंच नव्हे, तर द्रव्ययज्ञ (द्रविणं) ह्या संकेतांतच यज्ञाचें खरें महत्त्व कमी होऊन ऋग्वेदकालांतच यज्ञ सांकेतिक होत चालल्याचें स्पष्ट दिसत आहे. शब्दांना लाक्षणिक अर्थ येऊं लागला कीं, त्यांचा मूलार्थ मागे पडतो. अथर्ववेदकालांत तर यज्ञ संपूर्ण लाक्षणिक झाल्याचें स्पष्ट आहे. अथर्ववेदांतील खालील ऋचा, या दृष्टीनें फार महत्त्वाची आहे –

'मुग्धा देवा उत शुनायजन्तोत गोरङ्गैः पुरुधायजन्त ।
य इमं यज्ञं मनसा चिकेत प्र णो वोचस्तमिहेह ब्रवः ॥ – अ. वे. ७, ५, ५.

– (ह्या लेखांतील अथर्ववेदांतील निर्देश 'पंडित आवृत्तींतून' घेतले आहेत.)

५. म. भा. १२, ३२८, ३५.
६. छां. उ. ३, १४, १.
७. ऋ. १०, ८२, ६.

जलदेवतेच्या नाभींतून आलेल्या कमळांतील ब्रह्माण्डाचें प्रतिमाचित्र सिंधपासून ब्रह्मदेशपर्यंत काश्मीर रामेश्वरपर्यंत सुप्रसिद्ध आहे; ह्या जलदेवतेला नारायण म्हणण्याचा प्रघात शतकानुशतकें रूढ आहे.

ह्या जलप्रतीक नारायण देवतेच्या प्रतिमाचित्राचें बीज ऋग्वेदांतील 'अजस्य नाभो' ह्या संकेतांत मिळत आहे हें प्रथम लक्ष्यांत आल्यावेळीं हा विचार विद्वानांच्या पुढें मांडणें धाडसाचें वाटत होतें. पण भारतीय संशोधकांना गुरुस्थानीं असलेले डॉ. रामकृष्ण गो. भांडारकर यांचाहि या विचाराला पाठिंबा आहे हें कळल्यावर त्यांना धैर्य आलें. डॉ. भांडारकर ८२–५ व ६ ह्या ऋचेचा उल्लेख करून म्हणतात : 'In this, we have first waters mentioned; on this stood the embryo which corresponds to the Brahmā of the later tradition, who created everything and the unborn corresponds to Nārāyaṇa from whose navel he sprang. In this embryo, all the gods, it is said, found themselves "[1] ८२ व्या सूक्तांतील विश्वकर्मा देवतेंत नारायण देवतेच्या प्रतिमाचित्राचें मूळ भांडारकरांनां दिसलें, हें वरील निर्देशांवरून स्पष्ट होत आहे.

(इ) हिरण्यगर्भ विश्वकर्मा देवतेच्या व्यक्तित्वांवर प्रकाश पाडणारा एक महत्त्वाचा पुरावा, ८२ व्या सूक्तांतच सप्तऋषींच्या रूपानें मिळत आहे. सप्तऋषींचा उल्लेख ह्या सूक्तांत दोनदां येतो. तो असा :

(i) सप्तऋषीन् पर एकमाहुः[२]

(ii) ऋषयः पूर्वे ये भूतानि समकृण्वन्निमानि[३] –एकंदरीत सप्तऋषींचा उल्लेख ऋग्वेदांत चारदां[४] व अथर्ववेदांत २२ हून जास्त वेळां येतो. वेदांतील माहितीला पोषक अशा गोष्टी पुढें महाभारतांतील व गीतेंतील उल्लेखांवरून कळतात. ऋग्वेदांत आणि अथर्ववेदांत येणारे सप्तऋषी व महाभारत आणि गीता यांतील सप्तऋषी हे सर्व एकाच संप्रदायाचे पुरस्कर्ते आहेत. हें ह्या ग्रंथांतील उल्लेखांवरून निश्चितपणें कळत आहे; त्यांच्याबरोबर एक स्वतंत्र संप्रदायच उजेडांत येत आहे.

वरील ग्रंथांतील निर्देशांवरून सप्तऋषींच्याबद्दल जास्त माहिती कळते ती अशी :

(अ) हे जलप्रतीक देवतेशीं – संबंध असलेले आहेत :

८२ व्या सूक्तांतील हिरण्यगर्भा-विश्वकर्मा जलप्रतीक असल्याचें आपण पाहिलें; आणि ह्याच सूक्तांत सप्तऋषींचा उल्लेखहि येतो. असाच कांहींसा प्रकार पुढें अथर्ववेदांतील पृथ्वीसूक्तांत[५] आढळतो. दोन्हीं सूक्तांत जलांतून सृष्टी निर्माण झाल्याचा उल्लेख आहे; आणि दोन्ही सूक्तांत, विश्वकर्मा व सप्तऋषी ह्यांचा निर्देश एकाच संदर्भांत येतो.

विश्वकर्मा व सप्तऋषी ऋग्वेदांत व अथर्ववेदांत एकाच सूक्तांत (विश्वकर्मा व पृथ्वीसूक्तांत) येतात; पण सूक्तांतील उल्लेखांवरून त्यांचा संबंध काय असावा हें कळत नाहीं. पण सायणांच्या भाष्यांवरून (ऋ. १०. ८२. २) सप्तऋषी हे विश्वकर्म्याच्या सात

---

१. Dr. R. G. Bhandarkar, Early Vaisnavism, Shaivism etc. p. 31; also cf. Radhakrishnan, History of Indian Philosophy, p. 103.

२. ऋ. १०, ८२, २.

३. ऋ. १०, ८२, ४.

४. ऋ. १०, ८२, २ व ४; १०९, ४; ४, ४२, ४.

५. पृथ्वी सूक्तांतील खालील निर्देश या दृष्टीनें महत्त्वाचे आहेत :

(i) या अर्णवे अधि सलीलं अग्रे आसीत् याम् मायाभिः अन्वचरन् मनीषिणः ।
– अ. वे. १२, १, ८.

(ii) यस्यां पूर्वे भूतकृत ऋषयो गा उदान् ऋचुः सप्त सत्रेण वेधसो यज्ञेन तपसा सह ।
– १२, १, ३९.

(iii) याम् अन्वैच्छद् हविषा विश्वकर्मा । – १२, १, ६०.

अंश आहेत. असें कळतें.[१] ऋग्वेदांतील ८२,२ ऋचेंत, विश्वकर्मा व सप्तऋषी ह्यांच्या संबंधाबद्दल स्पष्ट उल्लेख नसतांना सायणांनीं हा अर्थ कशाच्या जोरावर सांगितला ही शंका येथ येते. त्यांना अवगत असलेल्या संप्रदायाच्या जोरावर हा अर्थ त्यांनीं केला असावा, हें उघड आहे. सप्तऋषींच्या व विश्वकर्म्याच्या संबंधांतील ज्ञास्त स्पष्टीकरणच पुढें महाभारतांतील व गीतेंतील निर्देशांवरून कळतें. सायणांच्या ऋग्वेदांतील भाष्याच्या सयुक्तिकतेबद्दल संशय रहात नाहीं. जलप्रतीक नारायणाचे हे सप्तऋषी साक्षात् 'प्रकृतीच'[२] आहेत; नारायणाचे 'मानसपुत्रच' आहेत. सप्तऋषी, विश्वकर्म्याचे अंश आहेत. ह्या विवरणांमुळें नर, सप्तऋषींच्यामुळें विश्वकर्मा, आणखी एका तऱ्हेनें नारायणच होत आहे.

(आ) हे सर्वही सप्तऋषी (जवळजवळ)– सृष्टि निर्माण करणारे आहेत

'जवळजवळ' म्हणावयास थोडेसें कारण आहे. सप्तऋषींच्या कर्तृत्वाविषयीं ऋग्वेदांत निर्देश येतो, तो असा : ऋषयः– पूर्वे ये भूतानि समकृण्वन्[३] सायणांच्या भाष्यानुसार याचा अर्थ 'या प्राचीन ऋषींनी, महाभूतांना चैतन्य (किंवा धनादि द्रव्यें) दिलीं'[४] असा होतो. पण अथर्ववेदांत यांना 'भूतकृतः'[५] म्हटलें आहे. याचें विवरण-सायण, 'पृथिव्यादीनां कर्तारः' असें करतात. ऋग्वेदांत सायण सप्तऋषींच्या कर्तृत्वाचें वर्णन चैतन्य देणारे किंवा धनादि द्रव्यें देणारे असें जें करतात, तें ऋग्वेदाच्या संप्रदायाला अनुसरून असावें. दैवी माणसांनीं (divine men) सृष्टि निर्माण केली, हा विचार ऋग्वेदांत कोठेंहि आढळत नाहीं; पण अथर्ववेदांत दैवी माणसांनीं सृष्टि निर्माण केली, ही विचारधारा स्पष्ट दिसत आहे. उदाहरणार्थ, सप्तऋषी 'भूतकृतः' आहेत तर ब्रह्मचारी सूक्तांत ब्रह्मचाऱ्यानें सृष्टि निर्माण केली हा विचार येतो.[६] किंचित् फरकाचे दोन स्वतंत्र स्वरूपाचे, सप्तऋषींच्या कर्तृत्वाबद्दलचे विचार महाभारतांतील व गीतेंतल्या उल्लेखांतहि येतात. ऋग्वेदांतील, सप्तऋषींनीं चैतन्य दिलें (किंवा सृष्टिधारणा केली) हा विचार महाभारतांत 'एताभिर्धार्यंते लोकाः'[७] या स्वरूपांत दिसत आहे; तर अथर्ववेदांतील 'भूतकृतः' विचार महाभारतांत 'अष्टाभ्यः प्रकृतिभ्यश्च जातं विश्वमिदम् जगत्'[८]

---

१. सायण सप्तऋषींचें वर्णन करतांना भाष्य करतात :

" आदित्यात्मकाय विश्वकर्मणा सप्तरश्मयः –(ऋ. १०, ८२, २.)

८२ व्या सूक्तांतील विश्वकर्मा जलप्रतीक आहे, आणि सायण तर वरील निर्देशांत याला आदित्यस्वरूपी असा अर्थ घेतात. ही गुंतागुंत काय आहे, असा प्रश्न उत्पन्न होतो.

सृष्टिनिर्मितीशीं संबंध असलेल्या शक्ती, किंवा वस्तूंचें वर्णन करतांना त्यांच्यावर सूर्याचा आरोप, करण्याची प्रथा वेदकाळीं होती, असें अनेक उदाहरणांवरून दिसतें. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदांतील मुनी सूक्तांतील केशीला श्लेषार्थानें सूर्य असें म्हटलें आहे. (१०, १३६) अथर्ववेदांतील ब्रह्मचाऱ्याला सूर्य असें सुचविलेलें आहे. (११, ७, २६) डॉ. दांडेकरांच्या मतें, आदित्यस्वरूपी म्हटल्या जाणाऱ्या विष्णूचें उदाहरणहि याच प्रकारांत येतें (वैदिक देवतांचें अभिनव दर्शन, पान, १२१).

आणि आपल्या संप्रदायांत सूर्याला नारायण म्हटलेलें ह्या संदर्भांत लक्षांत घेणें जरूर आहे. पाण्यांतून सृष्टि निर्माण करणाऱ्या विश्वकर्म्यावरहि सूर्याचा असाच आरोप केला आहे, असें येथें दिसत आहे.

२. म. भा. १२, ३२२, २८; १२, ३२७, ६१ व ६५; भ. गी. १०, ६.

३. ऋ. १०, ८२, ४.

४. 'ये स्थावरजंगमात्मके जगति वर्तमानान् एतान् प्राणिनः तेजसा समकृण्वन्। १०, ८२, ४.

५. अ. वे. १२, १, ३.

६. अ. वे. ११, ७, ७.

७. म. भा. १२, ३२२, २८.

८. म. भा. १२, ३२७. ३०.

या निर्देशांत येतो. व गीतेंत ' मद्भावा मानसा जाता एषां लोकाः इमाः प्रजाः'[१] ह्या स्वरूपांत येतो.

(इ) ते ' पूर्वे ' (प्राचीन) आहेत

ऋग्वेदांतच यांना ' पूर्वेऋषयः '[२] म्हटल्याचें येतें. अथर्ववेद,[३] महाभारत व गीता[४] येथील अशा प्रकारच्या उल्लेखांवरून यांच्या प्राचीनतेबद्दल शंका राहात नाहीं.

हे प्राचीन असून त्यांनीं पंचरात्र सात्वतशास्त्रें रचिलीं असें महाभारत सांगतें. नारायणीय पंचरात्र सात्वत शास्त्रें अतिप्राचीन असून त्यांचीं मुळें पुरुषसूक्तांपर्यंत जातात, असें प्रा. सुरेंद्रनाथ दासगुप्ता[५] सांगतात. पंचरात्र सात्वत धर्म, नारायणपंथाचा अस्त्याचें महाभारतांतच कळतें. आणि विद्वानांच्या मतें तर नारायणीय पंथ वेदपूर्व (आर्येतर) आहे. कु. मृणाल दासगुप्ता[६] यांना ' नारायणीय ' पंथ फार प्राचीन असावा असें वाटतें. माझे मित्र श्री. शं. बा. जोशी यांचें नारायणदेवतेवर फार महत्त्वाचा प्रकाश पाडणारे तीन लेख[७] या अगोदर ' नवभारतां 'त प्रसिद्ध झाले आहेत. तुलनात्मक भाषाशास्त्र व पुराणकथाशास्त्र यांच्या आधारांवर त्यांनी नारायण ही आर्येतर देवता असल्याबद्दलचे नवे पुरावे उजेडांत आणले आहेत. नारायण ही नार-देवता; आणि ' नार ' शब्दच मुळीं अवैदिक आहे.[८] नार म्हणजे पाणी, असा जरी कोशांतला अर्थ असला तरी ऋग्वेदांतील व ब्राह्मणादि उल्लेखांवरून नार हें पाणी नसून दुधासारखें आणि गोड रसस्वरूपी (मधुमत्-पयः) आहे, असें श्री. जोशी यांनीं प्रतिपादिलें आहे. ' नार'च्या विचारांत त्यांना नार=आप=मधु=पयस हें समीकरण मिळत आहे.[९] ' नार ' हा जल (रस) स्वरूपी असावा; आणि नारायणसुद्धां जल (रस) स्वरूपी देवता असावी, असें त्यांनी प्रतिपादिलें आहे. आपल्या सांस्कृतिक इतिहासांतील, विशेषतः पुराणकथा संकेतांतील, रहस्यांचा अर्थ लावण्यास ह्या सिद्धांतांची कशी मदत होते, हें त्यांनीं पुष्कळ उदाहरणें घेऊन साधार दाखविलें आहे.

एकंदरींत वरील विद्वानांच्या मतांवरून पंचरात्रसात्वत शास्त्रें व नारायणीय पंथ आर्येतर असावा हें स्पष्ट होत आहे. आणि हें जर खरें असेल तर नारायणीय पंचरात्रसात्वत् शास्त्रें रचणारे, सप्तऋषीहि वेदपूर्व असावेत असें मानणें भाग पडतें.

सप्तऋषींच्या बद्दल जी माहिती वरील विवेचनांवरून कळत आहे, ती प्राचीन भारतीय धार्मिक संस्कृतीच्या उगमांवर प्रकाश पाडण्याच्या दृष्टीनें फार महत्त्वाची आहे. संस्कृतीच्या प्राथमिक पातळींवर असलेल्या अनेक मानवगटांतून आदिपितरांची (all fathers) कल्पना आज प्राचीन मानवेतिहास शास्त्रज्ञांना (anthropologists) जिकडे तिकडे आढळून येत आहे. अँड्रयू लँग हा प्रसिद्ध मानवेतिहासशास्त्रज्ञ अनेक प्राचीन मानवगटांत रूढ असलेल्या ह्या ' आदिपितर ' कल्पनेचें वर्णन करतो, तें असें:

---

१. भ. गी. १०, ६.

२. ऋ. १०, ८२, ४; १०९, ४.

३. अ. वे. १२, १, ३९.

४. भ. गी. १०, ६.

५. S. Dasgupta, History of Indian Philosophy, Vol. III, p. 13, also, cf. Radhakrishnan, History of Indian Philosophy, p. 486.

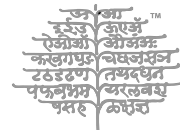
६. Mrinal Dasgupta, Indian Historical Quarterly, p. 354 and p. 665.

७. शं. बा. जोशी, नवभारतांतील तीन लेख ' नार-पाणी ', मार्च १९५८; ' आपो-देवी ', जून १९५८; ' ऋग्वेदांतील वरुण '; नोव्हें. १९५८.

८. मोनियर विल्यमस् यांना नार हा संस्कृत शब्द नव्हे, असें वाटतें, ' संस्कृत इंग्लिश कोश ' पान ५३६.

९. शं. बा. जोशी यांचें कानडींतील पुढील लेखन ह्या अभ्यासास उपयुक्त वाटेल. ' हालुमत दर्शन ' ग्रंथ, ' देवता विचार ' जयंती, सप्टेंबर १९६१; ' नम्म अजपुर ' १९६१.

अनुक्रमणिका





हे आदिपितर असामान्य अशीं दैवी माणसें (Magnified non-natural man) आहेत. जगांत मृत्यूच्या अगोदरपासून हे लोक अस्तित्वांत होते; अजूनहि ते आहेत. त्यांचें घर आकाशांत किंवा आकाशांवर आहे; पण असा एक काळ होता कीं जेव्हां हे पृथ्वीवर वावरत होते. (भारतीय संस्कृतीच्या भाषेंत सांगावयाचें म्हणजे हे अवतारी पुरुष होत.) ह्यांनीच कला, मानवी संस्था, निर्माण केल्या व नीतिशास्त्र नियम व धर्म आंखून दिले. ह्यानी भूतें, वस्तु व सृष्टि हीं निर्माण केलीं.[1]

मानवेतिहासशास्त्रज्ञांना निरनिराळ्या प्राचीन मानव संस्कृतिगटांत आढळणारी ही आदिपितरांची विचारधारा आपल्या प्राचीन सांस्कृतिक इतिहासांतहि कां सांपडू नये, आणि ती सांपडत असेल तर हे आदिपितर कोण असावेत ? ह्या प्रश्नांना उत्तर मिळालें तर आपल्या संस्कृतीच्या उगमाच्या स्थानांजवळील प्रदेशाचा शोध लावणें सोपें जाणार आहे.

हें सप्तऋषी 'प्राचीन' आहेत; त्यांनीं सृष्टि निर्माण केली; महाभूतांना चैतन्य किंवा धनादिद्रव्यें दिलीं. पंचरात्र सात्वत शास्त्रें रचून एक सांस्कृतिक संप्रदायच सुरू केला. त्यांचें वास्तव्यस्थान आकाशांत असून ते ध्रुवाभोंवतीं फिरणारे आहेत असें आजच्या संप्रदायानुसार सांगितलें जातें. या सर्व वर्णनावरून प्राचीन दैवी माणसांची ही सप्तऋषी परंपरा, आर्यपूर्वजनांतील आदिपितरांची असावी[2] असें म्हणणें भाग पडत आहे. आणि हें जर खरें असेल, तर आपल्या सांस्कृतिक इतिहासांतील उगमस्थानांतील एक झरा सप्तऋषींच्यापासून सुरू होतो, असें म्हणावें लागतें.

(ई) हे तपस्वी आहेत :

सप्तऋषींना ऋषी जरी म्हटलें आहे, तरी त्यांना मुनी म्हणणेंच जास्त संयुक्तिक होणार आहे.[3]

१. "Among the lowest or least cultured races, there often exists a belief in 'all-father' to use Howitt's convenient expression ... he is not... regarded as a spirit, but in Matthew Arnold's phrase 'a magnified non-natural man'. He existed before death, came into the world, and he still exists. His home is in or above the sky, but there was a time when he walked on the earth, a potent magic-walker; endowed mankind with such arts and institutions as they posses; and left to them certain rnles of life, ethics and ritual. Often he is regarded as a maker of things and of mankind; or mankind are his children."

— **Andrew Lang**, Encyclopaedia Britanica, vol. 19, p. 134.

२. मॅक्समुलरनें सप्तऋषींना कुलपती (ancestral heroes) म्हटलें आहे. कुलपती हे कुटुंब-कुल निर्माण करणारे आहेत; आदिपितरांपेक्षां त्यांची शक्ति कमी; तेव्हां सप्तऋषींच्या सृष्टि निर्माण करणाऱ्या कर्तृत्व शक्तीचा विचार केला तर त्यांना आदिपितर म्हणणेंच योग्य होणार आहे. (Refer Encyclopaedia of Religion and ethics, Vi, p. 658)

३. माझ्या मतें सप्तऋषी या संज्ञेनें ओळखिला जाणारा हा एक विशिष्ट संप्रदाय आहे. यांतील ऋषिवाचक अंगिरसादि नांवांना महत्त्व नाहीं; याचीं कारणें अशीं :- (अ) सप्तऋषी या सदराखालीं जे आहेत ते जग निर्माण करणारे, असें संप्रदाय सांगतो; पण या सप्तऋषि सदरांत येणाऱ्या नांवांत, अत्रि, अंगिरस, वशिष्ठ अशीं नांवें आढळतात. ऋग्वेदांतील अत्रिऋषींच्या, अंगिरसाच्या किंवा वसिष्ठाच्या सूक्तांत, जग निर्माण केल्याचा उल्लेख कोठेहि येत नाही. तेव्हां सप्तऋषींमधील नांवें हींच असतील कां अशी शंका निर्माण होते. आणि हे सप्तऋषी, 'पूर्वे' असल्यामुळें अत्रि, वशिष्ठ, अंगिरस, भृगु इत्यादि नांवाहून मूळ व्यक्ति निराळ्या असाव्यात असें वाटतें. (आ) अंगिरस, वशिष्ठ, भृगु हे अग्निसंप्रदायांतील आहेत; तर सप्तऋषी जलप्रतीक नारायणपंथी आहेत. उदाहरणार्थ, अंगिरसानें अग्नीला बोलाविलें असें ऋग्वेदांत येतें; अंगिरस हा शब्द अग्नीला लाविलेला आहे. अग्नीला प्रथम अंगिरसानें उत्पन्न केलें असें तेथें येतें. अंगिरस शब्दाला पुढें रसवाचक अर्थ लावलेलें ऋग्वेदानंतर आढळतें. यावरून हा अग्निपूजक अंगिरस रसस्वरूपीं होतो, हें उघड आहे. वासिष्ठाचा

ऋग्वेदांतील विश्वकर्म्याच्या दोन सूक्तांचें औचित्य काय ?

ऋषिपंथ याजक संप्रदायाचे तर मुनिपंथ तपश्चर्या करणारा; पहिल्या पंथातील लोक वाकूउपासक जातवेदाचे (अग्नीचे) अर्चक कवी आहेत; तर दुसऱ्या पंथांतील मौनेय (मौन हेंच ज्यांचें वैशिष्ट्य असे) मुनी आहेत.

ऋग्वेदांतच 'तपसे निषेदुः'[१] असें सप्तऋषींचें वर्णन येतें. तपाचें स्वरूप काय आहे हें ऋग्वेदांतील उल्लेखावरून स्पष्ट होत नाहीं. पण अथर्ववेदांत[२] व महाभारतांत[३] 'तपाबद्दल' जास्त माहिती कळते.

शिवाय हे सप्तऋषी परमेश्वरपदीं आनंदानें वास करणारे भक्त आहेत, असा एक निःसंदिग्ध स्वरूपाचा उल्लेख ऋग्वेदांत येत आहे, असें वाटतें. 'तेषामिष्टानि समिषा मदन्ति, यत्र सप्त ऋषीन् पर एक माहुः'[४] [श्रेष्ठ (पर) अशा विश्वकर्म्याजवळ हे सप्तऋषी (मदिन्तम) अवस्थेंत असे रसानंदांत[५] आहेत]. परमेश्वरांजवळ आनंदमग्न अवस्थेंत राहण्याचा हा उल्लेख फार महत्त्वाचा आहे.

ह्याच स्वरूपाचा विचार ऋग्वेदांतील विष्णुसूक्तांत येतो : 'नरो यत्र देवयवो मदन्ति (तत्र) विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः[६] (ज्या विष्णूच्या पायथ्याशीं मधूचा झरा स्रवतो, त्या विष्णुपरमपदीं हे लोक मदिन्तम अवस्थेंत राहातात.)

तप करून परमेश्वराच्या परमपदाची अभिलाषा करणारे हे सप्तऋषी यज्ञयाग करून ऐहिक पुरुषार्थ इच्छिणाऱ्या ऋग्वेद ऋषीहून निराळे आहेत, असें येथें स्पष्ट होत आहे.

प्रकारहि असाच आहे. हा वरुणपुत्र असून याची आई उर्वशी, असें याचें वर्णन ऋग्वेदांत आहे. पुराणकथेवरून पुढें असें कळतें कीं अप्सरा उर्वशी ही जलप्रतीक नारायणाची कन्या आहे. अग्निसंप्रदायाचा वसिष्ठ पुढें 'जलसंप्रदायाचा' होतो, हाच अर्थ या पुराणकथा सांकेतिक भाषेंतून निघतो. भृगूचा इतिहास असाच आहे. भृगूंना प्रथम अग्नि सांपडला असें वेदांत येतें, तर पंचवंशीय ब्राह्मणांत हा वरुणपुत्र होतो.

सप्तऋषिविचार आर्यपूर्वजनांतील 'आदिपितरांचा' असेल तर तो एक विचारपंथ मानणेंच योग्य होईल. भृगुअंगिरसादि जीं नांवें सांगितलीं जातात तीं नंतर जोडलीं गेलीं असावींत. (इ) सप्तऋषी आणि अंगिरसादि सप्तजनांचा संप्रदाय निराळा असावा असें आणखी एका दिशेनें उघडकीस येत आहे. ऋग्वेदांत सप्तविप्राः, सप्तहोतारः, असे उल्लेख बऱ्याच वेळा येतात. आणि अंगिरस ऋषी नवग्वा, दशग्वा या संप्रदायांशी निगडित असलेले दिसतात. सायण त्यांना 'आदितस्य पुत्राः' असेंहि म्हणतात. जलदेवतेशीं संबंध असलेल्या व सृष्टि निर्माण करणाऱ्या सप्तऋषींहून हे निराळे असावेत, असें म्हणणें भाग पडतें. (ई) चौथें कारण म्हणजे वेगवेगळया पुराणांत ७, १३, १४, २१, अशा सप्तऋषींच्या निरनिराळया संख्या आढळतात आणि त्यांचीं नांवेंहि निराळीं आहेत. (उ) येथें एक गोष्ट नमूद करणें जरूर वाटतें; महाभारतांत सप्तऋषींच्या बरोबर स्वयंभूंचाहि उल्लेख येतो तर गीतेंत चार मनु सप्तऋषींच्या बरोबर जोडले गेले आहेत. मनु हा आदिमानव असून यज्ञसंप्रदाय त्यानेंच सुरू केला. तेव्हां तो यज्ञसंप्रदाय मान्य करणाऱ्या जनांचा 'आदिपितर' (all-father) होय. आर्येतर जनांतील जलसंप्रदायाचे आदिपितर व यज्ञसंप्रदायाचा पुरस्कर्ता आदिपितर मनु व इतर या दोन भिन्न संप्रदायांची हातमिळवणीच 'सप्तपूर्वेचत्वारो मनवस्तथा' या गीतेंतील उल्लेखांत मिळत आहे.

१. ऋ. १०, १०९, ४.

२. – तानि कल्पद् ब्रम्हचारी सलिलस्य पृष्ठे तपोऽतिष्ठत तप्यमानः समुद्रे। स स्नातो बभ्रुः पिंगलः पृथिव्यां बहुरोचते। अ. वे. ११, ५, २६.

३. म. भा. १२, ३२७, ४० व ४१.

४. ऋ. १०, ८२, २.

५. ग्रीफिथ् 'इषा' चा अर्थ 'richjuices' असा लावतो; Griffith, The Ṛgveda (translations) p. 498. Vol. II

६. ऋ. वे. १, १५४, ५.

(३) जलांतून सृष्टिनिर्मितीचा विचार 'अजस्य नाभो' या संकेतांतील नारायण प्रतिमाचित्राचें मूळबीज असल्याचा आधार व नारायणपंथीय सप्तऋषींचा निर्देश या तीन गोष्टींमुळें ८२ व्या सूक्तांतील विश्वकर्मा देवतेच्या मागे जलप्रतीक व नारायण देवता असावी असें म्हणणें भाग पडत आहे.

(४) विश्वकर्मा देवतेच्या अभ्यासांत आपल्या प्राचीन संस्कृतीचे उद्गमविषयक बरेच धागेदोरे मिळत आहेत. देवताविचारामागें त्यामागील संस्कृतीचा इतिहास दडलेला असतो. प्रसिद्ध तत्त्वज्ञानी अर्नेस्ट कॅसिरर् याचें मत या बाबतींत विचारार्ह आहे. ते म्हणतात : ' The whole history of Hindus, Greeks etc. was implicit in their gods '.[१]

विश्वकर्मा स्वतंत्र देवतास्वरूपांत १० व्या मंडळांतच दिसूं लागतो. विश्वकर्मा (प्रजापती) देवतेबद्दल लिहितांना मॅक्डोनल म्हणतात :-" A few other abstract deities originating in compound epithets and all representing the supreme god who was being evolved at the end of the Ṛgveda period are found in the RV. As the name of a Viśvakarma occurs only five times in the RV., and always in the tenth book. Two whole hymns (10. 81, 82) are dedicated to his praise. The word also occurs as an attribute once (8,82) of Indra and (10, 170⁴) of the sun as "all creating "[2]

ऋग्वेदऋषीनी विश्वकर्मा देवता नंतर कल्पिलेली असावी, असें मत मक्डोनल यांचें वरील उल्लेखावरून दिसतें. बृहस्पति[२], ब्रह्मणस्पती[२] व सवितृ[२] ह्या हिंदुस्थानांत निर्माण झालेल्या (of Indian formation) आहेत, असें या देवतास्वरूपांवरून वाटतें; तसाच प्रकार विश्वकर्मा देवतेचा. विश्वकर्मा हा विशेषणात्मक सामासिक शब्दच मुळीं (Compound epithet) बौद्धिक पातळीवर निर्माण झालेली देवता आहे, असें दर्शवितो.

सृष्टि निर्माण करणारी एकमेव देवता ऋग्वेद ऋषींनीं विश्वकर्मा देवतेंत कल्पिली. इंद्र व सूर्य या सृष्टिनिर्मितीच्या एकमेव देवता नव्हेत. सृष्टिनिर्मितीची शक्ती सूर्यांत असल्याचा निर्देश ऋग्वेदांत येतो; पण अनेक शक्तींपैकी ती एक, अशा स्वरूपांत. विश्वकर्मा ही देवता मात्र सृष्टि निर्माण करणारी एकमेव देवता, ह्या स्वरूपांत आढळते. सृष्टिनिर्मितीचा विचार, तत्त्वज्ञानांतील एक प्रमुख विचार. विश्वकर्मा देवतेच्या कल्पनेंत तात्त्विक विचाराचा उगम दिसतो.

ह्या देवतेंत पुराणकथा (myth) व तत्त्वज्ञान ह्या दोन्हीं विचारांचें मिश्रण आहे. पुरुष विश्वकर्मा (८१) व हिरण्यगर्भा विश्वकर्मा (८२) ह्या देवताप्रतिमा चित्रांत पुराणकथेची छाप स्पष्ट आढळते.

पण विश्व निर्माण करणारी एकमेव देवता ह्या कल्पनेंत तत्त्वज्ञानांतील एकेश्वरवादाचा विचारहि येतो. तत्त्वज्ञान हें प्रथम पुराणकथेंतून अनुस्यूत असतें हा सिद्धांत आतां सर्वमान्य झाला आहे. जर्मन तत्त्वज्ञानी बेथे ह्यानें तर पुराणकथेला Primitive Philosophy असें म्हटलें आहे. सृष्टि निर्मितिविषयक निरनिराळे सिद्धांत ऋग्वेदांत दहाव्या मंडळांत येतात; ह्या सूक्तांना तत्त्वज्ञानविषयक सूक्तें म्हणण्याचा प्रघात आहे तो फारसा चुकीचा नाहीं; पण येथें हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे कीं पुराणकथाभाषा या सूक्तांतून पूर्णपणें लुप्त झाली नसून तत्त्वज्ञानाच्या दिशेनें ती पावलें टाकूं लागत असल्याचें दिसतें.

८१ व ८२ व्या सूक्तांत विश्वकर्मा देवतेचें नांव आहे; पण ह्यामागील भूमिका ह्या दोन्ही सूक्तांत भिन्न आहेत. विश्वकर्म्याच्या निर्मितीचें कारण सांगावयाचा प्रयत्न मॅक्डोनल् यांनीं केला आहे. विशेषणात्मक अर्थानें प्रथमतः प्रामुख्यानें सूर्याबरोबर येणारा विश्वकर्माच पुढील काळांत स्वतंत्र देवतास्वरूपांत दिसूं लागला. असावा असें त्यांना वाटतें. ८१ व्या सूक्तांत

१. Ernst Cassier, The philosophy of symbolic forms, Vol. II. p. 5

२. Macdonell, Vedic Mythology (1) p. 118 (2) P. 103 (3) p. 103 (4) p. 34.





व्यक्ताव्यक्त स्वरूपांत सूर्याचा निर्देश नाहीं; प्रामुख्यानें निर्देश आहे तो यज्ञाचा. ८२ व्या सूक्तांत सुद्धां सूर्याचा स्पष्ट उल्लेख नाहीं. सायणांच्या भाष्यावरूनच विश्वकर्मा सूर्यस्वरूपीं असल्याचें कळतें. ८२ व्या सूक्तांत जलतत्त्वापासून विश्वकर्मा सृष्टि निर्माण करतो हाच मुख्य विचार येतो. म्हणून सूर्याला विशेषणार्थानें दिसणारा विश्वकर्मा पुढें स्वतंत्र देवता होतो, ह्या मॅक्डोनल् ह्यांच्या म्हणण्याला कांहींच आधार दिसत नाहीं.

ऋग्वेद कालांत स्वतंत्र जलपंथाचें अस्तित्व अजूनहि (अगोदर निर्देशिलेल्या विद्वानांना सोडलें तर) पुष्कळ विद्वानांच्या लक्षांत दिसत नाहीं. मॅक्डोनल् यांचेंहि याकडे लक्ष गेलें नसल्यामुळें जलप्रतीक विश्वकर्म्याच्या विचारांकडे त्यांचें दुर्लक्ष झालें आहे.

सृष्टि निर्माण करणारी स्वतंत्र देवता ऋग्वेद ऋषींनी वरवर जरी मान्य केली तरी वैदिक संस्कृतींत एकत्र आलेल्या भिन्नपंथीयांच्या परिसरांत त्या देवतेमागील भूमिका मात्र निरनिराळ्या आढळतात; याजक संप्रदाय-परिसरांत तो पुरुष विश्वकर्मा दिसतो, तर जलसंप्रदाय-परिसरांत हिरण्यगर्भा विश्वकर्मा होतो. ह्या दोन निरनिराळ्या विश्वकर्म्यांच्या रूपांच्या मागें, ऋग्वेद-कालीन दोन निरनिराळ्या विचारपंथांचे पडसाद ऐकूं येत आहेत.





सौ. अरुंधती खंडकर

मनोविश्लेषण

मानवी संस्कृतीच्या इतिहासांत गेलें शतक अनन्य-साधारण ठरलें आहे. या कालखंडाची घडण प्रामुख्यानें आइनस्टाइन, कार्ल मार्क्स व फ्रॉइड यांच्या असामान्य विचारसरणीनें घडविली गेली. या तिघांची तत्त्वप्रणाली विविध क्षेत्रांत असून त्यांचा परिणाम सामान्य माणसावर केवढा झाला आहे हें आजहि दृष्टोत्पत्तीस येतें. भौतिक शास्त्रांनीं प्रगतीचा उच्चांक गाठला तो या कालांतील आइनस्टाइनच्या परिश्रमामुळें. कार्ल मार्क्सच्या विचारसरणीनें सामाजिक जीवनावर केवढा प्रभाव पाडला हें आजच्या आंतरराष्ट्रीय स्पर्धेत उठून दिसतें. १९ व २० या शतकांच्या कालखंडांत होऊन गेलेल्या फ्रॉइडची कामगिरी तर अपूर्वच आहे. मनोविश्लेषण हा मानसशास्त्रांत एक नवा संप्रदाय रूढ करून सुशिक्षित लोकांच्या विचारसरणीवर त्यानें चांगलीच छाप पाडली. प्रगत राष्ट्रांमध्यें मनोविश्लेषणावर बराच मोठा वैद्यकीय व्यवसाय चालू आहे. आयुष्यांत वैद्याची सर्वसाधारणपणें गरज न लागणारी व्यक्ति जितकी दुर्लभ तितकीच दुर्लभ मनोविश्लेषकाचा सल्ला न घेणारी व्यक्ति अमेरिकेंत भेटेल. मनोविश्लेषण या वैद्यकीय उपचारशाखेचें कांहीसें अतिरेकी स्वरूप अमेरिकेंत आढळलें तरी त्या शास्त्राचें महत्त्व कमी होणार नाहीं.

फ्रॉइड संप्रदाय

मनोविश्लेषण या मानसशास्त्रीय संप्रदायाचा प्रणेता या दृष्टीनें फ्रॉइडनें मानण्याची एक मोठीच कामगिरी केली आहे. स्वतः फ्रॉइडनें त्या संप्रदायाचें मूल्यमापन केलें आहे त्या बाबतींत फारसा मतभेद रहाणार नाहीं. स्वतःची तुलना तो कोपर्निकस या शास्त्रज्ञाबरोबर करतो. माणसाच्या पृथ्वीचें विश्वांतील स्थान कोणतें हें सांगून पृथ्वी सूर्याभोंवती परिभ्रमण करते असा सिद्धांत मांडून कोपर्निकसनें तत्पूर्वी रूढ असलेल्या भ्रामक समजुतीला टोला मारला. तदनंतर डार्विननें मानवी उत्क्रांतीचा प्रबंध मांडून मनुष्यजात ईश्वरानें खास बनविलेली नसून जीवसृष्टि खालच्या थरापासून वरच्या थरापर्यंत निसर्गनियमांनीं विकसत गेली व मानवाचा अवतार त्याचें परिपूर्ण स्वरूप म्हणून अखेरीस झाला असा सिद्धांत मांडला. माणसाच्या अहंकाराला हा दुसरा धक्का होता. यांतून माणसें स्वतःला सावरत असतांना फ्रॉइडनें अबोधमनाचें (Unconscious mind) मानवी जीवनावरील वर्चस्व दाखवून मनुष्याच्या आत्मविश्वासाला तिसरा जबरदस्त धक्का दिला !

अबोधमनाच्या सिद्धांतावर (Principle) मनोविश्लेषणाचा अफाट पसारा उभा आहे. अबोधमनाचें अस्तित्व हुडकण्यांत फ्रॉइडचें वैशिष्ट्य नसून त्यावर शास्त्र उभारण्याच्या यत्नांत आहे. इ. स. १८५६ ते १९३९ हा फ्रॉइडचा जीवनकाल. जवळजवळ सर्व आयुष्य त्यानें सध्यांच्या झेकोस्लोव्हाकिया या प्रांतांत व्यतीत केलें. विद्यार्थीदशेंत त्याच्या बुद्धीची चमक त्यानें अनेक क्षेत्रांत दाखविली. समाजशास्त्रें व संस्कृति याविषयीं त्याला विशेष गोडी वाटली. त्या संदर्भांत डार्विनचें संशोधन त्याला विशेष मननीय वाटलें. डार्विनच्या कार्यामुळें आपल्याला मानवी वर्तनाच्या अभ्यासांत शास्त्रीय दृष्टिकोन लाभल्याचें तो म्हणतो. मध्यंतरी त्यानें वैद्यकीय शास्त्राचा अभ्यास केला. व्हिएन्नाच्या विद्यापीठांत शरीरशास्त्र व मानसोपचार यांचें अध्ययन त्यानें केलें. वैद्यकीय व्यवसाय करण्याचें ध्येय नसतानाहि सहज म्हणून एका रुग्णालयांत काम करतांना उन्माद (hysteria,) भयग्रस्तता (Phobia), विस्मरण (loss of memory), संवेदनाशून्यत्व (anasthesia), विकलांगावस्था (paralysis) यासारख्या चमत्कारिक रोगांकडे त्याचें लक्ष खिळलें. कार्यकारणभावावर (The principle of causality) त्याची श्रद्धा होती. उपरिनिर्दिष्ट रोगांचें कारण शारीरिक विकृतींत नसल्याचें शरीरशास्त्राच्या प्रगतीमुळें त्याच्या लक्षांत आलें होतें. मग त्या रोगांचा उद्भव कोणत्या कारणांमुळें होतो हें





समजल्यावेरीज उपाययोजना करणेंहि कठीण. म्हणून त्या रोगांच्या कारणाचा पुरता ठाव घेण्याचा त्यानें प्रयत्न केला. शरीरविकृतींतून त्यांचा उगम नसल्यामुळें त्यांना ' मनोविकृति ' किंवा अधिक अचूक म्हणजे मज्जारोग (nervous diseases) या नांवानें फ्रॉइडनें संबोधिलें. या प्रकारच्या मज्जारोगांवर इलाज करीत असतांना मनोविश्लेषण या शास्त्रानें आकार घेतला.

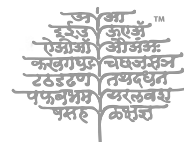
अबोधमनाचा ठाव

अशा मज्जारोगांवर नान्सी व पॅरिस या ठिकाणीं कांहीं इलाज करण्यांत येतात असें कानीं आल्यामुळें फ्रॉइड पॅरिसला गेला व तेथें शार्को या शास्त्रज्ञाजवळ राहून शार्कोंच्या मोहनिद्रापद्धतीचा (hypnotic method) त्यानें अभ्यास केला. फ्रॉइडनें व्हिएन्नाला परत आल्यावर याच तंत्राचा वापर केला. मोहनिद्रा-पद्धति म्हणजे मनोव्याधीनें पछाडलेल्या रोग्याला कृत्रिम निद्रा आणावयाची व त्या अवस्थेंत रोगलक्षणें नाहीशीं करण्याकरितां विशिष्ट सूचना करावयाच्या. रोगी कृत्रिम निद्रासक्त असतांना कळसूत्री बाहुलीप्रमाणें सर्व सूचना ग्रहण करून तद्वत् वर्तन करतो. असा प्रयोग वारंवार केल्यानें जागृत अवस्थेंतहि रोगलक्षणें नाहीशी होऊन रोगपरिहार होतो. मनुष्याचें जागृतावस्थेंतील वर्तन मनुष्याच्या मनानें ठरविलेलें असतें. वर्तनाचें स्पष्टी-करण मनुष्याच्या मनाच्या निर्णयांनीं होऊं शकतें. मग एरवी अशक्यप्राय ठरलेलें वर्तन मोहनिद्रेंत घडतें तें कोणत्या मनाच्या निर्णयांनीं ? या संबंधांत शार्कोला अबोधमनाची चाहूल लागली.

फ्रॉइडच्या वेळेपर्यंत मनुष्याच्या वर्तनाचें समर्थन तत्कालीन मानसशास्त्रज्ञ विचारशक्ति व नैसर्गिक प्रवृत्ती (Instincts) यांच्या आधारें करीत असत. हा दृष्टिकोन अविकृत मनुष्यांच्या सर्व वर्तनाचा जाब देण्यासहि असमर्थ असल्याचें फ्रॉइडनें दाखविलें. अधि-कृत मनुष्याच्या अनेक प्रकारच्या आचरणाचा दुर्लक्षित विभाग व विकृत मनुष्याच्या विवक्षित आचरणाचा भाग अबोधमनाच्या सिद्धांतानें उलगडतां येईल असें फ्रॉइडला वाटलें. तत्कालीन बोधमनाचें (Conscious mind) अपुरेंपण लक्षांत घेऊन बोधमन व अबोधमन या दोहोंमुळें मनुष्याच्या सर्व वर्तनाची व्युत्पत्ति सांगण्याचा पुढील प्रयत्न आहे.

त्यावरील आक्षेप

अबोधमनाच्या सिद्धांताबद्दल बरेच आक्षेप घेतले गेले. कांहींच्या मतें हे सिद्धांत विसंगत आहेत. अबोध-मनाची सिद्धता म्हणजेच बोधत्व असें कांहींचें मत, पण तें गैर आहे. मोहनिद्रा तंत्रानें बेहोशी आल्यावर जें वर्तन होतें तें रोग्याला आठवत नाहीं. कारण स्मरण व विस्मरण दोन्ही बोधमनाचींच कार्यें. अबोध-मनाचें अस्तित्व सिद्ध होतें तें अप्रत्यक्षरीत्या. अनुमान-पद्धतीनें मोहनिद्रातंत्राच्या योजनेंत ब्रुअर या वरिष्ठ सहकाऱ्याचा त्याला फार फायदा झाला. ह्या पद्धतीचा लवकरच फ्रॉइडला त्याग करावासा वाटला. कारण या तंत्रानें बरे केलेले रोगी कांही कालानें तीच तक्रार घेऊन परत येत ! याचा अर्थ हा उपाय समर्थ नाहीं. तसेंच असे कांहीं रोगी असत कीं ज्यांच्यावर या तंत्राचा प्रभाव पडत नसे. एकदां उन्माद, विकलांगावस्था व विस्मरण अशा अनेक रोगांनीं पीडलेल्या स्त्रीवर जोसेफ ब्रुअर व फ्रॉइड उपाय करीत होते. महा प्रयत्न केले पण तिच्यावर मोहनिद्रा उत्कट करतां आली नाहीं. मोहनिद्रेचा अंमल चढविण्याच्या प्रयत्नांत ती स्त्रीरोगी मन मोकळें करून बोलूं लागली. बोलण्यांत नानाविध प्रसंग व चमत्कारिक गोष्टी तिनें कथन करण्यास सुरुवात केली. आणि आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे तिचा बोलण्याचा, हावभाव करण्याचा, ओघ ओसरल्यावर तिला हलकें वाटून, तिचीं रोगलक्षणें, व अवकाशानें रोगहि, विराम पावला. या अचानक घटनेचें लवकरच मोहनिद्रा पद्धतीच्या तोडीच्या नव्या उपचारतंत्रांत रूपांतर झालें. या तंत्राला ब्रुअर व फ्रॉइड या संशोधक-द्वयानें अनिर्बंध भावाविष्कार (Method of Free association) म्हटलें आहे. मोहनिद्रातंत्रांत आढळणारी बेसावध वृत्ति यांत नसते. परंतु त्यांत उपयोगी येणारें रोग्याचें मानसिक दौर्बल्य व सूचना-ग्राहिता (Suggestibility) येथें आढळते. या तंत्राच्या वेळीं मुख्य काम रोग्याचें असतें. वैद्यानें रोग्याला चालना दिली कीं स्वस्थपणें रोगी जसें बोलेल, चालेल त्याचें निरीक्षण करणें एवढेंच काम वैद्याचें असतें. रोग्याच्या कथनाचें विश्लेषण करून फ्रॉइडनें रोग्याचें कथन, आत्मकथन असतें असें पटवून दिलें. या तंत्राचा उपयोग केल्यास खऱ्या अर्थानें त्याला मनोविश्लेषण (Psychoanalysis) म्हणतां येईल. अबोधमनांत





वसणाऱ्या भावनांवरील बोधमनाचें दडपण दूर करून त्यांना व्यक्त होण्यास मदत करणें हा हेतू या तंत्रानें साधला आहे. संस्कारांच्या दडपणांनीं कोंडून राहिलेल्या भावना बाहेर पडल्यास मन साफ होतें म्हणून याला मानसिक निःसारण (Mental catharsis) असें म्हणतां येईल.

एक नाटयमय प्रसंग

अनिर्बंध भावाविष्कार पद्धतीचा उगम होत असतानां घडलेल्या एका नाटयमय प्रसंगाचा उल्लेख टाळतां येणार नाहीं. मागे उल्लेख केलेली स्त्रीरोगी बरी होत आली त्यावेळीं ब्रुअरवर आपलें प्रेम जडल्याचें ती सांगू लागली. बरें झाल्यावर ब्रुअरपासून ताटातूट होईल याची जाणीव तिला सह्य झाली नाहीं. या प्रसंगानें ब्रुअर गांगरून गेला. उपचारासाठीं वारंवार भेटी आवश्यक असल्यानें कोणत्याहि स्त्रीरोग्याच्या बाबतींत असेंच कांहींतरी घडण्याच्या संभव अधिक म्हणून ब्रुअरनें अनिर्बंध भावाविष्कारतंत्राचा त्याग केला. या घटनेचाहि फ्रॉइडनें विश्लेषणाच्या कामी चांगला उपयोग करून घेतला. त्याच्या मतें मानसोपचार करणारा वैद्य रोग्याच्या भावनेचा विषय होणें ही अपरिहार्य गोष्ट आहे. आयुष्यांतील ज्या प्रसंगीं रोगाचें बीजारोपण होतें त्या प्रसंगीं गुंतलेल्या महत्त्वाच्या व्यक्तीचा आरोप रोगी वैद्यावर करतो. पूर्वायुष्यांत ज्या भावनेंभोंवतीं रोगानें वेष्टण केलें त्या भावनेचें अस्तित्व रोगी वैद्याच्या ठायीं कल्पितो या दृष्टीनें वैद्यराज केवळ प्रेमाच्याच नव्हे तर राग, द्वेष, तिरस्कार, वात्सल्य इत्यादि भावनांचा विषय बनणें शक्य आहे. हा आरोप अर्थातच लाक्षणिक असतो. या लाक्षणिक आरोपाखेरीज वैद्यराजांना रोगी बरा करतां येणार नाहीं व रोगनिवारण साधणार नाहीं. या घटनेला फ्रॉइड स्थानान्तरण (Transference) म्हणतो.

स्वप्नमीमांसा

याच तंत्राच्या संदर्भांत स्थानान्तरणासारख्या इतर सिद्धांतांचा मनोविश्लेषणाला लाभ झाला. भावनाच्या आवेगांत सर्वसाधारणपणें रोगी अश्लील, दुष्ट व समाजघातक गोष्टी बोलत असे. तसेंच चमत्कारिक स्वप्नेंहि तो सांगत असे. स्वप्नांचे विषय देखील बीभत्स, घाणेरडे असत. यावरून दडपलेल्या वासनेचें स्वरूप सहज समजून येई. म्हणून फ्रॉइडनें रोग्यांच्या स्वप्नांची चिकित्सा करावयाचें ठरविलें; विकृत व अविकृत असंख्य लोकांचीं स्वप्नें फ्रॉइडनें अभ्यासिलीं. त्याच्या दीर्घ संशोधनाची सांगता 'स्वप्नमीमांसा' (Interpretation of dreams) या ग्रंथात आढळते. अबोधमनाच्या अस्तित्वाला स्वप्नासारख्या घटनेनें अधिकच पुष्टी मिळाली. स्वप्नें हीं अबोधमनानें वांछिलेलीं असतात. बोधमनाला अयुक्त वाटलेल्या व म्हणून त्याज्य असलेल्या वासना अबोधमनानें कबजांत घेतलेल्या असतात. त्या वासनांची पूर्ती कोणत्या तरी प्रमाणांत व कोणत्या तरी मार्गानें व्हावयास हवी. म्हणून स्वप्नांच्या द्वारा त्या वासना कोणत्या तरी रूपानें प्रकट होतात. व्यावहारिक दृष्टिकोनांतून वासना जितकी विक्षिप्त तितकें स्वप्न गूढ व चमत्कारिक असतें. अबोधमनांतील वासना तशीच्या तशी सहसा प्रकट होत नाही. कारण तसें घडल्यास झोपेंतून मनुष्य दचकतो. स्वप्नांचा विषय सुप्त असतो. मनोविश्लेषणांत स्वप्नें फारच उपयुक्त ठरलीं आहेत. 'स्वप्नमीमांसे'च्या पाठोपाठ फ्रॉइडनें 'दैनंदिन जीवनांतील मनोविकृति' (Psyclopathology of Everyday life) हें पुस्तक प्रसिद्ध केलें. शहाण्यासुरत्या माणसांच्या बोलण्यांत, लिखाणांत, नकळत चुका होतात. महत्त्वाच्या गोष्टींचा ऐनवेळीं विसर पडतो. शब्दावर कोट्या करून हास्य निर्माण करण्याची वृत्ति आढळते. या गोष्टींवर अबोधमनाच्या सिद्धांताच्या आधारानें चांगला प्रकाश पडतो. रोग्याच्या रोगाशीं निगडित असलेल्या शल्यवत् भावनेचा आविष्कार त्याच्या स्वप्नांत आढळेल अगर त्याच्या वर्तनांतील, बोलण्यांतील विसंगतींत आढळेल. या विविध तंत्रांचा फ्रॉइडनें रोगनिवारणासाठीं उपयोग केला.

परागमन व भावनिरोध

रोग्यावर उपचार करतांना कांहीं आणखी नवे सिद्धांत त्याला उपलब्ध झाले. त्यांतील परागमन (Regression) व भावनिरोध (Suppression) हे महत्त्वाचे आहेत. रोग्याच्या रोगाचें मूळ पूर्वायुष्यांतील बहुधा लहानपणच्या आयुष्यांतील प्रसंगांत रुजलेलें लक्षांत येतें. ज्या भावनेला वाव दिला गेला नाहीं ती भावना कोंडून राहिल्यामुळें रोग उत्पन्न होतो असें

अनुक्रमणिका





फ्रॉइडचें अनुभवपक्व मत आहे. पदार्थविज्ञान-शास्त्राच्या नियमाप्रमाणें कोणत्याहि शक्तीला एका बाजूनें कोंडल्यास मिळेल त्या दुसऱ्या मार्गानें ती बाहेर पडते, त्याप्रमाणें वासनेला (drive energy) बोधमनानें रोखल्यास कांहीं काळ अबोधमनांत थांबून रोगलक्षणांच्या वाटेने ती बाहेर पडते. मानसिक रोगाचें मूळ रोग्याच्या मानसिक यंत्रणेंत हटकून मिळतें, म्हणून त्याचें पूर्वायुष्य तपासलें गेलें पाहिजे असें फ्रॉइडला वाटतें.

फ्रॉइडनें वेळोवेळीं नवे सिद्धांतन रूढ करून मानस-शास्त्राला उपकृत केलें आहे. दीर्घायुष्य लाभल्यामुळें सुरुवातीच्या सिद्धान्तांचा अपुरेपणा त्याला वाटला त्यावेळीं त्यानें त्यांत फेरफार केले. प्रारंभीं मानवी वर्त-नांचें स्पष्टीकरण बोधमन, अबोधमन, व या दोहोंमधील उपबोध (pre-conscious) यांच्या साहाय्यानें त्यानें केलें. मानवी वर्तनाच्या निम्याहून अधिक भागाचें नियंत्रण अबोधमनानें केलेलें असतें. बाह्यतः निरर्थक वाटणाऱ्या गोष्टी अबोधमनांतून बोधमनाचा पहारा चुकवून उमटत असतात. विविध तंत्रांचा उपयोग करून अबोधमनाच्या गर्तेत दडलेल्या वासना बोधतत्त्वाच्या पातळीवर खेचणें हें मनोविश्लेषकाचें काम आहे. मनो-विश्लेषक अनिर्बंध भावाविष्कार, स्वप्नांची चिकित्सा, बोलण्याचालण्यांतील चुका, तपासून निरोधित भावनेचा तलास घेतो. असें करतांना कांहीं वेळां रोग्याला ऐन मुद्याकडे येतांना विसर पडतो, तो भांबावून जातो. मुद्यावर येतांना त्याला आंतूनच कसला तरी अडथळा होतो. त्याला प्रतिकार (resistance) म्हणतात. प्रतिकारावर मात करण्यास रोग्याला मदत करणें हें महत्त्वाचें काम आहे.

कामवासनेची चिकित्सा

अशा तऱ्हेनें रोगाचें मूळ रोग्याच्या मानसिक बैठ-कींत हटकून आढळतें याबद्दल शंका राहिली नाहीं. याच्यापुढें जाऊन फ्रॉइडनें लिंगवासनेबाबत अगर कामवासनेच्या संबंधीं कांहीं अडचण हीच मज्जारोगांची कारणीभूत असल्याचें सुचविलें. मानसोपचार–केंद्रांतील अनेक वर्षांच्या अनुभवानें दडपलेली भावना बहुधा याच प्रकारांत मोडत असल्याचें त्याच्या लक्षांत आलें. त्याच्या पूर्वीच्या सहकाऱ्यांना तशी शंका आली होती. पण तसें मनांत येणें हें देखील त्यांना गर्हणीय वाटून ते गप्प बसले. फ्रॉइडची त्याबाबत खात्री होऊन समाजाच्या धिक्काराची पर्वा न करतां त्यानें तसें स्पष्टपणें मांडलें. कामवासना ही अशी नैसर्गिक प्रेरणा आहे की, तिच्या बाबतींत प्रत्येक संस्कृतीनें अधिकांत अधिक निर्बंध घालून विशिष्ट समाजांतील प्रत्येक व्यक्तीनें त्या निर्बंधांचें काटेकोरपणें पालन करावें अशी अपेक्षा केलेली असते. समाजाचा घटक म्हणून वाढणाऱ्या व्यक्तीला आपो-आप संस्कृतीच्या विविध निर्बंधांची सवय होऊन त्यांचा जाच वाटेनासा होतो. परंतु कांहीं व्यक्ती अशा असतात कीं त्या सामाजिक निर्बंधांमुळें मूल प्रवृत्तींचें बाह्यतः दमन अयशस्वीरीत्या करतात. ती निरोधिलेली त्यांची वासना मूळ अवस्थेची जाणीव न देतां विकृति-वाटे प्रकट होते. कामवासनेचें मानवी जीवनांतील प्राबल्य लक्षांत घेऊन फ्रॉइडनें त्या वासनेला विशिष्ट नांव दिलें आहे—तें म्हणजे Libido किंवा Libidi-nal energy. कामवासनेला व्यावहारिक जगांत विशिष्ट अशिष्ट अर्थ प्राप्त झाला आहे. परंतु फ्रॉइड कामवासनेचा अर्थ बराच विस्तृत करतो. सुखसंवेदना-त्मक कोणत्याहि शारीरिक क्रियेला कामवासनेचा आविष्कार म्हणतां येईल. उत्तम चित्रकाराला अगर गायकाला त्याच्या कलाकृतीमुळें जो आनंद मिळतो तो या अर्थी कामवासनेचा भाग ठरतो. या दृष्टीनें या शब्दाच्या वापरासंबंधीं कांहींशी अनिश्चितता प्रत्ययाला येते.

कामवासनेचें जीवनांतील स्पष्टीकरण देतांना फ्रॉइड सुखतत्त्व (Pleasure principle) व वस्तुतत्त्व (The principle of reality) यांचा उल्लेख करतो. या दोन तत्त्वांमध्यें मानसिक संघर्ष सतत आढळतो. या दृष्टिकोनांतून तो मनुष्याच्या मानसिक जीवनाची उकल तीन नवीन सिद्धांत मांडून करतो. नवजात अर्भकाला कसलीच जाणीव नसते. कोणतीहि नैसर्गिक प्रेरणा उफाळली कीं रडणें व तिची पूर्तता झाल्यावर स्वस्थ पडणें या अवस्थेला फ्रॉइड इड् (id) म्हणतो. 'नैसर्गिक ऊर्मींचा पुंजका' एवढेंच वर्णन या अवस्थेचें करतां येईल. त्यानंतर हळूहळू बालकाला मी व तूं यांतील फरक लक्षांत येतो. वडील-धाऱ्या मंडळींना आवडेल त्या तऱ्हेचें वर्तन धाकामुळें





अगर प्रेमामुळें त्याला आचरावें लागतें. समाजाचा घटक म्हणून स्वतःला हव्या असणाऱ्या कांहीं गोष्टींना त्याला पायबंद घालावा लागतो. या अवस्थेला त्यानें अहम्-तत्त्व (Ego) म्हटलें आहे. यानंतरची अवस्था म्हणजे बाल्यावस्थेंतील संस्कार आत्म्यांत पक्के रुजतात व सदसद्विवेक जागृत होतो. उच्च व आदर्श तत्त्वांनीं विचारा-आचाराला वळण लागतें. या अवस्थेला उच्चात्मा (Superego) म्हटलें आहे. या विवेचनांत नैसर्गिक प्रेरणांना अगर सुखतत्त्वाला वस्तुतत्त्व कशी मुरड घालतें हें लक्षांत येईल. वस्तुतत्त्वासाठीं वैयक्तिक प्रेरणांना जी तडजोड करावी लागते त्याला (Socialisation) म्हणतां येईल.

एडिपस-गंड

वस्तुतत्त्वामध्यें सभोंवतालचें सर्व प्रकारचें वातावरण अंतर्भूत आहे. समाज व संस्कृति यांचा व्यक्तिमत्त्वावर अपरिहार्य परिणाम होतो. फ्रॉइडच्या वेळीं समाजशास्त्रें फारशीं प्रगत झालीं नव्हतीं. उपलब्ध असलेली साधनसामग्री व त्यावेळच्या समाजाचें अवलोकन यावर त्याचा फार गाजलेला 'एडिपस'गंड (Oedipus Complex) अयुक्त वाटत नाहीं. एडिपस–गंडाचा गर्भितार्थ इतकाच कीं, कुटुंबांत प्रीति-भीति अगर प्रेम व द्वेष ह्या विरोधी भावना एकत्र नांदतात. ह्या विरोधी भावनांच्या समन्वयाला तो Ambivalent attitude म्हणतो. त्यावेळच्या कुटुंबव्यवस्थेंत हा धर्म प्राधान्येंकरून आढळल्यास नवल नाहीं. एडिपस–गंड प्राचीन समाजाच्या वाढींतहि कसा आढळून आला हें त्यानें Totem of Taboo या मननीय ग्रंथांत मांडलें आहे. कुटुंबप्रमुख व अपत्यें यांच्या नात्यासारखें नातें समाजांतील अधिकारसूत्रें धारण करणारा व प्रजा यामध्यें असतें. असाच संबंध धर्मांतील देवदेवता व लोक यांचा असतो. सामाजिक, नैतिक, धार्मिक, सर्व निर्बंध यासाठीं पाळले जातात. नैसर्गिक प्रेरणा वरील बंधनांमुळें कह्यांत रहातात. फ्रॉइडचें हें विवेचन मोठें उद्बोधक ठरलें आहे.

मनोविश्लेषणाची सुरुवात मज्जाविकृतींपासून फ्रॉइडनें केली. मज्जाविकृतींवर हमखास इलाज शोधण्यांत त्यानें जीवन व्यतीत केलें. जीवनभराच्या त्या बाबतींतील अनुभवांचें शास्त्रांत रूपांतर व्हावें यासाठीं त्याची धडपड होती. मानसशास्त्रीय संप्रदायाला शास्त्रीय पात्रता लाभावी म्हणून अचूक कल्पना (concepts) व सिद्धांत (priciples) त्यानें मांडले. अशा तऱ्हेचा प्रयत्न या क्षेत्रांत अपूर्व असल्यामुळें त्याला पूर्वबैठक लाभली नाहीं. तरीदेखील अबोधमनाच्या साहाय्यानें प्रथम मनोविकृति जडलेल्या व्यक्तीपासून आरंभ करून अविकृत मनुष्य, कुटुंब व समाजधारणा याबाबत त्यानें निश्चित स्वरूपाचे ठोकताळे मांडले. कोणत्याहि शास्त्राचा आरंभाचा काल असाच असतो. कोपर्निकसनें सुरू केलेली निसर्गशास्त्रांतील क्रांति अनेक युगांची चाल करून आइनस्टाइनपर्यंत पोहोंचली. त्याप्रमाणें मानस-जगांत क्रांतिकारक संप्रदाय फ्रॉइडनें निर्माण केला. त्या संप्रदायाला पूर्णता येण्यासाठीं आतां नव्या आइनस्टाइनची गरज आहे.







मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

श्री. प्र. रा. दामले (वाडिया कॉलेज)

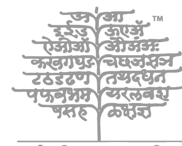
आजचें भारतीय जीवन : कांहीं चिंतास्थळें

आपणांस स्वातंत्र्य मिळाल्याला आतां उणीपुरीं १५ वर्षें होतील. अनेक बाबतींत नव्या जीवनाचीं आणि प्रगतीचीं चिन्हें देशांत सर्वत्र दिसत आहेत. उलट कांहीं अतिशय अस्वस्थता निर्माण करणारे घटकहि आजचे परिस्थितींत दृष्टोत्पत्तीस येत आहेत. ते दोन प्रकारचे आहेत. एक म्हणजे आपल्याला काय हवें. उदा. सामाजिक व आर्थिक समता, राष्ट्रीय एकात्मकता, सचोटी व कामसूपणा. हें एका अर्थी माहीत असून तें हातांत येत नाही इतकेंच नव्हे तर कांहीं अर्थी दूरदूर जात आहे असें वाटतें. माझ्या मतें त्याचें मुख्य कारण म्हणजे आपण लोक बोलण्यांत फार वेळ व शक्ति खर्च करतो. घोषणा आणि ध्येयें यांच्यातला फरक आपल्या लक्षांत येत नाही. या विचाराचा विस्तार करतां येईल. परंतु प्रस्तुत लेखांत आजच्या परिस्थितींतील दुसऱ्या कांहीं चिंताजनक वस्तुस्थितीचा निर्देश करण्याचें योजलें आहे.

अगदी ढोबळपणें हा निर्देश करावयाचा तर सुधारणा व प्रगति म्हणजे पाश्चात्य जीवन असें पुन्हां एकदां या देशांत समीकरण होऊं घातलें आहे. इंग्रज गेले तेव्हां आतां सर्व इंग्रजी गोष्टी आपल्याच झाल्या, त्यांची आपण आदरानें व प्रेमानें जोपासना केली पाहिजे अशी बहुतेक सुशिक्षितांची कल्पना दिसते. मुंबईंत १९२१ ते १९२७ पर्यंत मी एल्फिन्स्टन कॉलेजच्या वसतिगृहांत रहात होतों. आमच्या शिक्षकांत कांहीं इंग्रज सद्गृहस्थ होते. विद्यार्थीहि सर्व जातींचे व धर्मांचे होते, मुंबईच्या त्या भागांत महाराष्ट्रीय मंडळी आजच्या पेक्षां कमी असून इंग्लिश लोक, अँग्लो इंडियन, पारशी, एतद्देशीय खिश्चन, मुसलमान, यांचा मोठा भरणा होता. राज्य इंग्रजांचें असल्यामुळें साहजिकच लहान मोठ्या इंग्रजी लोकांशीं संबंध येणें त्यावेळीं अटळ होतें. परंतु तरीहि आपल्या मंडळींचे रीतिरिवाज, त्यांचा पोषाख, त्यांचें बोलणें चालणें, खाणें, पिणें, करमणुकी, यावर आजच्या मानानें पाश्चात्य जीवनाचा फारच कमी परिणाम दिसत असे.

माझ्या कॉलेजांतील आम्ही अनेक विद्यार्थी तर इंग्रजीचे व इंग्रजी इतिहासाचे मोठे भोक्ते होतों. आज महाराष्ट्रांत व हिंदुस्थानांत निरनिराळ्या मोठ्या हुद्यावर असलेले, अनेक वेळां परदेश पर्यटन केलेले, असे त्यांतील अनेक विद्यार्थी आहेत. आमच्या देशी राहणीमुळें पाश्चात्य संस्कृतींतील मौल्यवान् अशी कोणतीहि गोष्ट आम्हांस मुकली असें दिसत नाहीं. सामाजिक व राजकीय सुधारणा, शैक्षणिक फेरबदल, या किंवा इतर बाबतीत आम्ही विशेष मागासलेले आहोंत असें वाटत नाहीं. मी आतां मुंबईस जातों व अनेक वेळां त्याच भागांत उतरतो. सर्व वयांच्या व सर्व जातींच्या हिंदी व्यक्तींचे रीतिरिवाज आज मला फारच वेगळे दिसतात. रेस्टॉरन्ट्स, कॅन्टीन्स, कॉफी हाउसेस्, इतकेंच नव्हे तर पाश्चात्य नाच व तदनुषंगिक कार्यक्रमांचीं स्थळें अनेक पटींनीं आज वाढली आहेत. आजच्या यांत्रिक युगांत सोय म्हणून पेहरावांत व संवयींत कांहीं फेरबदल होणें अवश्य व इष्ट आहे. परन्तु विजार घालणें, सिगारेट ओढणें, टेबलावर जेवणें, मांसाहारी पदार्थ खाणें, उशीरा उठणें, याशिवाय सुशिक्षितांचें चालायचेंच नाहीं, सुधारणेचें मर्म यांतच आहे, असा गैरसमज अनेकांच्या मनांत दिसतो. ही फार चिंताजनक गोष्ट आहे.

प्रत्यक्ष या गोष्टी नेहमी अनिष्ट असतात असें नव्हे परंतु या देशांत व हवामानांत निदान विशेष अनुकरणीय नाहींत. नाटकांचे प्रयोग रात्रीं १२ ला बंद व्हावे ही साधी व सरळ गोष्ट अनेकांना पसंत पडली नाहीं. इंग्लंडांत सर्व कार्यक्रम रात्रीं १०॥ ला संपतात हें पुष्कळांना माहीत दिसत नाहीं. स्वराज्यप्राप्तीनंतर शैक्षणिक व इतर व्यवसायांत स्वार्थत्याग वृत्तीची किंवा स्वप्रेरणेनें केलेल्या बिनसरकारी प्रयत्नांची, आतां आवश्यकता नाहीं. पगारवाढ म्हणजे शैक्षणिक दर्जा,





अशीं मतें ज्यांचीं नाहींत, तो प्रामाणिक असलाच तर Visionary or living the Past असें म्हणण्यांत येतें !

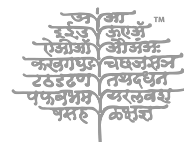
महाराष्ट्रांतील सुधारकांचे एक श्रेष्ठ पुढारी असें ज्यांचें शतकानुशतकें नांव राहील त्या आगरकरांनीं बंडी, धोतर, कां सोडलें नाहीं, याचा कोणी सुधारणानुयायी विचारच करीत नाहीं. भारतसरकारने भारतीय संस्कृतीचे निदर्शक म्हणून कांहीं उपक्रम सुरू केले त्यांत दोषहि असतील. परंतु मूलतःच ते करणें वेडेपणाचें होय असे अनेक तथाकथित अर्वाचीनांचें मत दिसतें. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं प्लेटो, ॲरिस्टॉटल्, शेक्स्पियर, न्यूटन, मिल, शॉ, वेल्स, अशा ज्या अनेक थोर विचारवंतांचा ही मंडळी निर्देश करतात, त्यांच्यातलें अल्पस्वल्प जरी त्यांनी समजावून घेतलें तरी स्वतंत्र विचारानें जीवन जगण्याची प्रेरणा त्यांना होईल.

माझ्या स्वतःचा विशेष आस्थेचा व शैक्षणिक जीवनांत अत्यंत महत्त्वाचा असा जो माध्यमाचा प्रश्न त्याची चर्चा तर हल्लीं इतक्या हास्यास्पद पातळीवरून चालली आहे कीं सांगतां सोय नाहीं. इंग्रजी आणि लॅटिन शब्द संस्कृतपेक्षा उच्चारण्यास सोपे असतात, इंग्रजी भाषेनें आम्हांस स्वातंत्र्यप्रेम शिकविलें, राष्ट्रैक्य म्हणजे काय, लोकशाही म्हणजे काय, हें सर्व इंग्रजीमुळेंच कळलें, नाहीतर कळलेंच नसतें; असले अनेक गैरसमज मोठमोठ्या लोकांचे देखील झालेले आहेत. आपआपल्या स्थानांवरून ते आपलीं मतें आग्रहानें प्रतिपादन करीत असतात ! दुर्दैवाची गोष्ट अशी कीं राज्यकर्त्यांमध्यें कांहीं विचारी माणसें असूनहि अनेक कारणांमुळें याबाबत निष्ठापूर्वक बोलणें व वागणें त्यांस कठीण झालेलें दिसतें. त्याचा फायदा घेऊन ह्या अशास्त्रीय, स्वाभिमानशून्य व मागासलेल्या विचारसरणींची छाया सर्व देशभर वाढते आहे.

गांधींच्या शिकवणुकींतील अनेक महत्त्वाच्या गोष्टीविषयीं अनास्था वाढते आहे, इतकेंच नव्हे तर त्याची टवाळी करणें शिष्टपणाचें समजलें जात आहे. म. गांधींच्या अहिंसावादाचा अर्थ समजावून न घेतां जें गोव्यांत झालें त्याबद्दल या देशांत कोणीं अश्रू गाळीत आहेत तर कोणी नेहरूंनीं एकदाचा गांधीवाद सोडून दिला म्हणून समाधानांत आहेत !!

ग्रामीण भागांत राहून कांहीं कार्य केल्याशिवाय डॉक्टरीचें किंवा इंजिनियरिंग पदवीचें सर्टीफिकेट देऊं नये याला डॉक्टर व इंजिनियर लोकांकडून कसून विरोध होतो आहे ! महाराष्ट्र सरकारच्या ग्रामपंचायत मंडळाच्या उपक्रमाला त्याची सुरवात होण्याआधींच विरोध ! हिंदी ही राष्ट्रीय व्यवहाराची भाषा असावी हेंहि अनेकांना पसंत नाहीं ! मूलोद्योग शिक्षणपद्धति, आयुर्वेद म्हणजे नुसतीं थोतांडें आहेत असें उघडपणें अनेकजण म्हणूं लागले आहेत. माझ्या मतें गांधीजींच्याच नव्हे तर या देशाची प्रगति आणि स्वातंत्र्य या करितां प्रयत्न केलेल्या सर्व महाभागांची अशानें उपेक्षा होत आहे. त्यांनी केलेल्या कष्टाचें फळ ऐका अर्थी हातांत येऊनहि त्याचा अर्थ समजला नसल्यामुळें आपण आपल्या प्रगतीकरितां त्याचा योग्य तो उपयोग करूं शकत नाहीं.

मी स्वतः दोन वेळां परदेशांत जाऊन आलेलों असून त्यांतल्या त्यांत ‘ साहेबी ’ म्हटल्या जाणाऱ्या महाविद्यालयांत आज अनेक वर्षे काम करीत आहे. मी स्वतःच्या अनुभवावरून असें म्हणूं शकतों कीं भारतीय व महाराष्ट्रीय जीवनाचें वैशिष्ट्य कायम ठेवल्यानेंच आपलें सर्व ठिकाणीं व सर्व प्रकारच्या समाजांत मनःपूर्वक स्वागत होतें. आपण सर्वांच्या अधिकाधिक उपयोगी पडूं शकतो. या त्रोटक निवेदनांत केलेल्या मुद्यांचा विस्तार पुष्कळच करण्यासारखा आहे. महत्त्वाची गोष्ट अशी कीं वरील विचार मनःपूर्वक पटत असलेल्या सुशिक्षितांची एक आघाडी निर्माण होणें जरूर आहे. तरच परिणामकारक रीतीनें चाललेल्या अधःपतनाला खीळ घालतां येईल. त्या आशेनें जाणूनबुजून थोड्या कठोरपणें वरील विवेचन केलें आहे.





पं. लक्ष्मणशास्त्री ओगले

भीष्म

भीष्म आचार्य नव्हते–अशास्त्रीय प्रयोग वर्तमानपत्री लिखाणांत, शास्त्रीय लेखांत, दिसतो. अन्धरूढी ! दुसरें काय !!

कामलंपटपित्याकरितां आजन्म ब्रह्मचारी राहण्याची प्रतिज्ञा केली. आकाशांत विमानांत बसून अप्सरांबरोबर विलास करणाऱ्या देवांनीं–खुशालचेंडू देवांनीं– ' हा भीष्म, हा भीष्म, ' चा घोष करून पुष्पवृष्टि केली, एवढया करितांच देवानां प्रियांना भीष्म मोठे वाटतात हें खरें !

यांचें वर्तन तपासून पाहिलें पाहिजे. भरतर्षभ अर्जुनाला पट्टुगोपालकृष्णजी मिळाले. हे वृद्ध भरतर्षभ आमरण तसेच राहिले. असो

(१) विदुर, धृतराष्ट्र, व पंडु तिघांची उत्पत्ति यांच्या अनुमतीनें झालेली. भावाकरितां तीन राजकन्या पराक्रमानें आणून घोळ घातला. पंडूकरितां एक क्षतयौवना कुंती व दुसरी क्रीता, माद्री. पंडु जन्मतःच रोगी नव्हता ना !! नांव व पुढील वर्तन शङ्कास्पद आहेत. कारण पाण्डव नियोगजात आहेत. भीष्मानुमतीनें धृतराष्ट्राला राजप्रतिनिधि नेमून स्त्रियांसह पंडु वनांत गेला व नंतरची ही देवप्रसादजात संतति झालेली आहे. म्हणून भीष्मांना तिरस्कारतर नाहीं ना ? असो.

(२) धृतराष्ट्र, पंडु व विदुर या तिघांचेंहि लालन पालन भीष्मांनीं पितृव्यत्वानें केलें. गुरुजींची–द्रोणाचार्यांची–नियुक्ति यांचे कडूनच झाली. कुटुंबांतील वडील म्हणून यांना अधिकार होता व हे पराक्रमी होते. धृतराष्ट्राच्या संमतीनें, दुर्योधनादि बन्धु व कर्ण यांच्या विचारानें, पण्डूचें राज्य धृतराष्ट्र बळकावीत आहे हें भीष्मांना कळलें नाहीं म्हणण्यापेक्षां, तें त्यांनीं सहन कसें केलें हा प्रश्न आहे. तेहि त्याला राजा मानूं लागले !! पांडवांबद्दल मर्यादित तिरस्कार म्हणून नव्हे ना ?

भीष्म कौरवकुलांतील असून ब्रह्मचारित्वामुळें क्रमागताचा त्याग केल्याचा उल्लेख कोठेंहि नाहीं. युवराजत्व केवळ सोडलें होतें. घरींच राहिले होते. ज्या भीष्माना कर्णोत्पत्ति, शिखण्डिवृत्त कळतें, त्याना भीमाला केलेला विषप्रयोग कळला नसेल, पण लाक्षागृह कळलें नाहीं हें असंभवनीय दिसतें. विदुराला कळतें, पण तो भीष्मांना कळवीत नाहीं. विदुर धर्माला सूचना देतो व निसटून जाण्याची व्यवस्था करतो. विदुर धूर्त होता. त्याचा पांडवांकडे ओढा होता. भीष्मांना पाण्डवांबद्दल तिरस्कार आहे, व भीष्म कौरवांचे पक्षपाती आहेत अशी विदुराला –भीष्मांच्या वागण्यावरून–शंकातर आलेली नसेल ना ?

(४) भीष्म म्हणतात :–

यदाप्रभृति दग्धास्ते कुन्तीभोजसुतासुताः ।
तदाप्रभृति गांधारे न शक्नोम्यभिवीक्षितुम् ॥

–पाण्डव दग्ध झाल्यापासून मला लोकांत तोंड दाखवितां येत नव्हतें. कारण :–

गांधार्याश्च यथा पुत्राः तथा कुन्तीसुता मम ।
यथा च मम ते रक्ष्या धृतराष्ट्र तथा तव ॥

हे धृतराष्ट्रा, जसे मला गांधारीचे मुलगे तसेच कुन्तीचे. जसें तुझ्या मुलांचें रक्षण मला केलें पाहिजे तसेंच त्यांचेंहि केलें पाहिजे.

' रक्ष्याः ' याचा अर्थ काय ? दोघांचेंहि–कौरवांचें व पाण्डवांचें– समान शत्रूपासून रक्षण करावयाचें एवढाच अर्थ घ्यायचा काय ? आपसांतील

कलहांपासून, अन्याय्य, अधर्म्य आचारांपासून, वडील व पराक्रमी, म्हणून रक्षण करण्याची जबाबदारी त्यांच्यावर निश्चितच होती. धृतराष्ट्र पंडूच्या अनुपस्थितींत पण्डूचा प्रतिनिधि म्हणून, भीष्मांच्या अनुमतीवांचून गादी संभाळणारा झालेला नाहीं. मग पण्डूचे मुलगे आल्याबरोबर धृतराष्ट्राला बाजूला सारून धर्मराजाला गादीवर कां बसविलें नाहीं ? विरोध करण्यास कोण समर्थ होता ?

(५) भीष्म म्हणतात–

अधर्मेण च राज्यं त्वं प्राप्तवान् भरतर्षभ ।
तेपि राज्यमनुप्राप्ताः पूर्वमेवेति मे मतिः ॥

हे भरतर्षभा, पाण्डवांना राज्य पूर्वींच मिळालेलें आहे तुला तें अधर्मानें मिळालें. असें असतांहि, सामर्थ्य असूनसुद्धां भीष्म हिमतीनें व योग्य वागले नाहींत याला काय म्हणावें ?

यदि धर्मस्त्वया कार्यो यदि कार्यं प्रियं च मे ।
क्षेमं च यदि कर्तव्यं तेषामर्धं प्रदीयताम् ॥

" जर तुला धर्मानें वागायचें असेल, जर माझें प्रिय करायचें असेल, जर कल्याण करायचें असेल, तर त्यांना अर्धें राज्य देऊन टाक. " अर्धें कां ? सगळें कां नाहीं ? पाण्डवनाश टाळण्यामध्यें उत्सुक म्हणून ! चोर व मालक यांमधील 'त्वयार्धं मयार्धम्' न्यायासारखा हा न्याय आहे. भीष्मानीं नाश टाळण्याकरितां असें केलें म्हणावें तर दुर्योधन काय म्हणतो पहा :–

पीतामह विजानीषे पार्थेषु विजयं कथम् ।
नाहं भवति न द्रोणे न कृपे न च बाल्हिके ॥
अन्येषु च नरेन्द्रेषु पराक्रम्य समारभे ।
अहं वैकर्तनः कर्णो भ्राता दुःशासनश्च मे ॥
पाण्डवान्समरे पञ्च हनिष्यामः शितैः शरैः ॥

मी, कर्ण व दुःशासन पांडवांचा संहार करूं. आपण, द्रोणाचार्य व इतर राजे, यांची कांहीं क्षिति नाहीं. आपल्या वांचून आमचें कांहीं नडणार नाहीं. आजोबांनीं हा सन्मान सेवकभावामुळ सहन केला काय ? एका भावानें दुसऱ्या भावाचें वडिलांच्या अनुमतीने आजोबांसमोर धन चोरलें व पराक्रमी आजोबांना पोसलें म्हणून हे आजोबा पोशिंद्याचे सेवक !! वारे न्यायशीलता !!!

सेवकाला साजेसें वर्तन नेहमी होतें का ? पहा, भीष्म म्हणतात :–

परीतस्तव पुत्रोऽयं धृतराष्ट्र सुमन्दधीः ।
वृणोत्यनर्थं नैवार्थं याच्यमानः सुहृज्जनैः ॥
इममुत्पथिवर्तन्तं पापं पापानुबन्धिनम् ।
वाक्यानि सुहृदां हित्वा त्वमप्यस्यानुवर्तसे ॥
पापस्यास्य नृशंसस्य त्यक्त धर्मस्य दुर्मतेः ।
नोत्सहेऽनर्थसंयुक्ताः श्रोतुं वाचः कथं च न ॥
इत्युक्त्वा भरतश्रेष्ठो वृद्धः परममन्युमान् ।
उत्थाय तस्मात्प्रातिष्ठद् भीष्मः सत्यपराक्रमः ॥

" हे धृतराष्ट्र, तुझा मूर्ख मुलगा पाप्यांच्या नादीं लागून कुमार्गानें जात आहे. कल्याण इच्छिणारांना तो जुमानीत नाहीं. तूं त्याला मान डोलावतोस. त्याचें बोलणें माझ्यानें ऐकवत नाहीं " असें बोलून अत्यंत क्रोधाविष्ट भीष्म निघून गेले. वारे स्वामी-बद्दल सेवकाचा आदर !! का हें पितामहपणाचें वारें !!! भीष्माना दोन संबन्धांनीं पछाडलेलें दिसतें !!

'अर्थस्य पुरुषोदासः' भीष्मभक्त याचें वकिली विवरण करतांना अर्थाचे सहवासी धर्म, काम, मोक्ष, यांना साक्षीला बोलावतात. पण तें व्यर्थ होय. कारण धूर्त गांधारी काय म्हणते पहा :

यच्च त्वं मन्यसे मूढ भीष्मद्रोणकृपादयः ।
योत्स्यन्ते सर्वशक्त्येति नैतदद्योपपद्यते ॥
राजपिण्डभयादेते यदि हास्यन्ति जीवितम् ।
नहि शक्ष्यन्ति राजानं युधिष्ठिरमुदीक्षितुम् ॥

'एते' यांतून भीष्मांना निसटतां येणार नाहीं. भीष्म, अनधिकारानें, अधर्मानें, सिंहासन बळकावणाऱ्या आपल्या नातवाचे दास, अर्थाचे दास होतेच होते.





दुर्योधनानें भीष्मांच्या लढण्यांतील कुचराईबद्दल कानउघाडणी केली तेव्हां भीष्म म्हणतात :

अद्य ते पुरुषव्याघ्र प्रतिमोक्ष्ये ऋणं तव ।
भर्तृपिण्डकृते राजन् निहतः पृतनामुखे ॥

यांतील ' भर्तृपिंडकृते ' हे शब्द दास्यत्व सिद्ध करीत नाहींत का ?

दुर्योधनानें–स्वामीनें–दासाचा अवमान केला. पण दास ते दासच ! तेथें वयाचा नात्याचा सम्बन्ध काय ? असो :

' वपु इकडे मन तिकडे ' काय स्वामिनिष्ठा ! स्वमृत्यूच्या मार्गाची सूचना देणें हा स्वामिद्रोह का शत्रुप्रेम ? हें वर्तन निश्चित गर्हणीय होय, असो.

भीष्म शरपञ्जरीं पडले असतां कर्तव्यदक्ष कर्ण दर्शनाला आला तर भीष्म त्याला म्हणतातः–

तेजोवधनिमित्तं तु परुषं त्वाऽहमब्रुवम् ।
अकस्मात्पाण्डवान्सर्वानवाक्षिपसि सुव्रत ॥
येनासि बहुशो राज्ञा चोदितः सूतनन्दन ।
जातोसि धर्मलोपेन ततस्ते बुद्धिरीदृशी ॥
नीचाश्रयान्मत्सरेण द्वेषिणी गुणिनामपि ।
तेनासि बहुशो रूक्षं श्रावितो कुरु संसदि ॥

' तूं पाण्डवांची विनाकारण निंदा करतोस. तुझा तेजोऽभङ्ग करावा म्हणून तुला मी कठोर बोलतसे. तूं सुव्रत आहेस हें मी जाणतों. तुझा जन्म धर्मलोपानें–अधर्मानें–कुकर्मानें झाला म्हणून तुझी बुद्धि, नीचांच्या आश्रयामुळें अशी गुणिद्वेषिणी आहे ' धर्मलोपामुळें सुव्रत कर्णाची बुद्धि अशी का नीचाश्रयामुळें ! काय म्हणायचें आहे ! का मरतां मरतां कर्णाला हिणवायचें आहे ! धर्मलोपानें अशी बुद्धि म्हणावी तर धृतराष्ट्र, दुर्योधन, दुःशासनादि धर्मप्राकट्यानें जन्मलेल्यांची बुद्धि पहा. असें भरमसाट विधान कोण करील ? सुज्ञ करणार नाहीं.

भीष्म, अनिश्चितबुद्धि, मूर्खता, अविवेक, या सम्बन्धांत अर्जुनापेक्षां कांकणभर सरस होते. अर्जुन यन्त्रणेंत दुय्यम होता. त्याला योगेश्वर कृष्णाचें कडक मार्गदर्शन मिळालें. भीष्म मूलतः प्रमुख व उत्तरदायि पदावर होते. मूर्खपणानें घसरून दुय्यम नव्हे, सेवकपदाला आले. ते जर कडकपणानें वागते तर संहार टळला असता.

॥ इति शम् ॥

❀ मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

❀ या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

❀ मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

अनुक्रमणिका

प्रा. स. रा. गाडगीळ, पीपल्स कॉलेज, नांदेड.

मधुराभक्ति : उद्गम आणि विकास

"वामा भूत्वा यजेत् परम्"[1] — आचारभेदतंत्र

"The son of Braja's Lord is never gained by worshipping in the knowledge of his glory, but only by the way of the gopis."[2] —चैतन्य चरितामृत

भारतीय भक्तिसाधनेच्या इतिहासांत एका अत्यंत विलक्षण भक्तिपंथाची बंगालमध्यें १६ व्या शतकाच्या सुमारास वाढ झालेली दिसते. या भक्तिसाधनेचें नांव मधुराभक्ति हें आहे. चैतन्यानंतर[3] बंगालमध्यें विकसित झालेला वैष्णव धर्म आणि वज्रयानें[4] बौद्ध-पंथांतून उत्पन्न झालेला सहजीयें[5] पंथ यांनी मधुराभक्ति-संप्रदायाचा विकास घडवून आणिला. चैतन्योत्तर काळांत या पंथाच्या अनेक शाखोपशाखा झाल्या; त्यांचीं निरनिराळीं तत्त्वज्ञानें आणि आचारधर्म यांवरहि विपुल वाङ्मय निर्माण झालें. जाति-वर्ण-व्यवस्थेनें संकुचित बनलेल्या बंगालमधील हिंदुसमाजांत चैतन्याच्या भक्तिसंप्रदायाने कांहीं काळ नवचैतन्य ओतलें हें खरें; पण पुढे या संप्रदायांतून अनेक विकृतींचा उगम झाला आणि बंगाली समाजाच्या नैतिक जीवनाला फार मोठा धक्का बसला. ज्या तत्त्वज्ञानांतून आणि धर्मशास्त्रांतून या संप्रदायाचा उद्गम झाला आणि ज्या ऐतिहासिक-सामाजिक पार्श्वभूमीवर त्याची वाढ झाली त्यांतच या विकृतीचीं बीजें असल्यामुळें पुढील सामाजिक अनाचारांमुळे आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाहीं.

शुद्धाद्वैत तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणाऱ्या वल्लभाचार्यांच्या[6] 'पुष्टिपंथा'नेहि मधुराभक्तीच्या विकासाला हातभार लाविला. सूरदास, नंददास आदि 'अष्टछाप' कवि या संप्रदायांतूनच निर्माण झाले. पण मधुराभक्तीचें आत्यंतिक स्वरूप बंगालमध्येच प्रगट झाल्याने येथे फक्त त्याच संप्रदायाचा विशेष विचार केला आहे. मधुराभक्तीच्या अनुभूतिजन्य गुणावगुणांबद्दल आम्हांला येथे कांहीच म्हणावयाचें नाही. ऐतिहासिक दृष्ट्या या पंथाचा उद्गम कोणत्या परिस्थितींत झाला, त्याचें खरें रहस्य कोणतें आणि या पंथाचा पुढे कोणत्या दिशेने विकास झाला एवढेंच येथे पाहावयाचें आहे.

शृंगारभक्ति म्हणजे मधुराभक्ति नव्हे

मराठी भक्तिसंप्रदायांत मधुराभक्तीला, अलीकडील एखादा अपवाद[7] वगळल्यास मुळीच स्थान नाही. या संप्रदायाची उपासनापद्धति येथे केव्हाहि उद्भवली

१. 'स्त्री बनून परेशाची पूजा करावी' —आचारभेदतंत्र : बंगाली विश्वकोश : Lokayat. D. Chattopadhyaya वरून

२. The Chaitanya Movement : M. T. Kennedy

३. बंगालमधील वैष्णव संप्रदायाचा प्रवर्तक ज. १४८६

४. बौद्ध धर्माचें तिसरें स्थित्यंतर : हीनयान-महायान-वज्रयान हा पंथ तंत्रोपासक आहे.

५. वज्रयान पंथांतून विकसित झालेला पंथ. बौद्ध आचार्य सरहपाद हा या पंथाचा आद्य आचार्य. नैसर्गिक साधनेवर या पंथाचा भर आहे. इंद्रभूतिनामक आचार्याची भगिनी शिष्या भगवती लक्ष्मी इने 'अद्वय-सिद्धि' नांवाच्या ग्रंथांत या साधनेचें स्वरूप स्पष्ट केलें आहे. "न कष्टकल्पनां कुर्यात् नोपवासो न च क्रियाम् । स्नानं शौचं न चैवात्र ग्रामधर्मविवर्जनम् । न चापि वन्दयेद्देवान् काष्टपाषाणमृण्मयान् । पूजामस्यैव कायस्य कुर्यान्नित्यं समाहित :"– An Intro. to Buddhist Esoterism : B. Bhattacharya

६. पंधराव्या शतकांत आंध्र प्रदेशांत जन्म. शुद्धाद्वैतवादाचे पुरस्कर्ते. 'पुष्टि'पंथाचे–प्रेमभक्तीचे प्रवर्तक.

७. विदर्भांतील गुलाबराव महाराज. १९–२० वें शतक.

नाही. भक्तिपर वाङ्मयांत अनेक संतांनी शृंगारिक परिभाषा योजिली आहे; पण ही मधुराभक्ति नव्हे हें कटाक्षाने लक्षांत ठेविलें पाहिजे. शृंगारिक परिभाषेंत व्यक्त झालेला भाव म्हणजे मधुराभाव या सदोष कल्पनेंतून 'मराठी साहित्यांतील मधुराभक्ति[1]' या नांवाचा ग्रंथहि निर्माण झाला आहे. भागवत पुराणांतून विकसित झालेल्या राधा-कृष्ण-उपासनापद्धतींत मधुराभाव आहे हें खरें; पण याचें खरें रहस्य केवळ शृंगारभक्तींत नसून अन्यत्रच शोधावयास हवें. भागवत पुराण आणि राधाकृष्णभक्ति हीं भारतांत सर्वत्र लोकप्रिय झालेलीं असूनहि मधुराभक्तिसंप्रदाय बंगालशिवाय अन्यत्र कां वाढला नाही ? राधाकृष्णभक्ति ज्या ज्या संतांनी अवलंबिली त्यांनी कमी-अधिक प्रमाणांत शृंगाराचा आश्रय केलाच आहे. पण यांतून कोठेहि मधुराभक्तिसंप्रदायाला तात्त्विक अधिष्ठान लाभल्याचें दिसत नाही. चैतन्योत्तर काळांत बंगालमध्ये विकास पावलेला राधाकृष्णसंप्रदाय हा अन्यत्र विकास पावलेल्या राधा-कृष्ण संप्रदायाहून सर्वस्वी भिन्न आहे. केवळ शृंगारभक्ति म्हणजे मधुराभक्ति नव्हे हें ध्यानांत घेऊनच बंगालमधील या संप्रदायाचें वैशिष्ट्य अन्यत्र शोधलें पाहिजे.

चैतन्य चरितामृत

नारदभक्तिसूत्रांमध्ये 'सा त्वस्मिन् परमप्रेमरूपा । अमृतस्वरूपा । ... तदर्पिताखिलाचारता । तद्विस्मरणे परमव्याकुलतेति[2] ॥ ...' अशी भक्तीची व्याख्या केली आहे. परमेश्वरविषयक आत्यंतिक प्रेमाचें हें वर्णन सर्वच भक्तिमार्गासाठी आहे. या उत्कटतेचें स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी नारदांनी गोपींच्या प्रेमाचा दृष्टांत दिला आहे. : 'यथा व्रजगोपिकानाम् ॥'[3] मधुराभक्तीचें रहस्य परमेश्वरविषयक उत्कट प्रेमभाव एवढेंच नसून परमेश्वरविषयक '**कांताभाव**' हें आहे. अंतिमतः सर्व साधनाप्रकारांचें उद्दिष्ट एकच असलें तरी त्यांचे विविध प्रकार आहेत हें सांगून 'कान्तासक्ति' या नांवाचा एक स्वतंत्र प्रकार नारदांनी सांगितला आहे.[4] हाच मधुरभाव होय. परमेश्वराला पति अथवा प्रियकर कल्पून भक्ताने त्याची पत्नी अथवा प्रेयसी अथवा **सखी बनणें** ही खरी मधुरारति होय. गोपी अगर राधा यांचें कृष्णप्रेम अगर कान्ताभाव यांमध्यें अनैसर्गिक असें कांही नाही. पण पुरुषानेंहि 'स्त्री' बनून, परमेश्वराला पति कल्पून त्याप्रमाणे काया-वाचा-मनाने आचरण करणें हा साधनाप्रकार अनैसर्गिक आहे. मधुराभक्तिसंप्रदायांत या कान्ताभावाला महत्त्व आहे. चैतन्याचे प्रमुख अनुयायी रूपगोस्वामी, जीवगोस्वामी, गोपाळभट्ट[5] इ. नी अनेक ग्रंथ लिहून या भक्तीचें रसशास्त्रच तयार केलें आहे. चैतन्याच्या जीवनांतील मधुरारतीचें अवलोकन करण्याच्या दृष्टीनें कृष्णदास कविराजाने लिहिलेला "चैतन्य चरितामृत" हा चरित्रग्रंथ अत्यंत महत्त्वाचा आहे. या ग्रंथांत चैतन्यप्रभूच्या चरित्राच्या साहाय्यानेच लेखकाने मधुरारतीचें मार्मिक स्पष्टीकरण केलें आहे. चैतन्यप्रभु स्त्रीवेश परिधान करून राधा बनत असे आणि साहजिकच त्याचे अनुयायी गोपी[6] समजले जाऊं लागले. चैतन्यभक्त प्रथम त्याला कृष्णाचा अवतार समजत. पण पुढे त्याच्या जीवनांत मधुराभाव प्रगट झाल्यावर त्याला ते राधेचा अवतारहि मानूं लागले. भक्तिविकासामध्ये राधेचा 'महाभाव' सर्वश्रेष्ठ असल्याने भक्ताने 'राधाभाव' प्रगट करणें आवश्यक आहे : "The supreme emotion (Mahabhāva) is the quintessence of prem (love). The lady Rādhā, is the embodiment

१. लेखक : डॉ. प्र. न. जोशी

२. ते ४. नारदभक्तिसूत्राणि : २, ३, १९, २१, ८२.

५. चैतन्याचे प्रमुख अनुयायी. 'भक्तिरसामृतसिंधु' 'उज्ज्वलनीलमणि' 'हरिभक्तिविलास' हे प्रमुख ग्रंथ.

६. चैतन्यचरितामृत : Krishna is the Sole male in this universe, and only as his worshippers conceive of themselves as female can they rise to the full experience of passionate denotion. This explains why prominent vaishnavas are considered to be the incarnations of the gopis." M. T. Kennedy.

अनुक्रमणिका





of that supreme emotion ".[१] चैतन्य स्वतः 'राधा' बनला.

"... One of the most approved modes of denotional realization of this sect consisted of the practice of the Rāgānugā form of Bhākti, an emotional state in which the devotee imagined himself as one of the dear ones of Krisna and played that role in his longings for the deity "[२]

कान्ताभाव म्हणजेच मधुराभक्ति

रामकृष्ण परमहंस स्त्रीवेश परिधान करून दुर्गामातेची उपासना करीत. महाराष्ट्रांतील मधुराभक्तीचें अपवादात्मक उदाहरण–आणि तेंहि अलीकडील–म्हणजे गुलाबराव महाराज यांचें होय. ते स्वतःला ज्ञानेश्वरांची कन्या समजून स्त्रीवेश परिधान करून परमेश्वराशीं 'कान्ताभावा'ने वावरत. हा कान्ताभाव म्हणजेच मधुराभक्ति! परमात्म्याच्या प्रेमाचा खरा आस्वाद घेण्यासाठीं भक्तानें 'स्त्री'च बनलें पाहिजे असा या पंथाचा आग्रह आहे. या राधाभावतत्त्वाला चैतन्यचरितामृतामध्यें **राजतत्त्व**[३] म्हटलें आहे. बंगाली वैष्णवानी या उपासनापद्धतीचें संपूर्ण तत्त्वज्ञान निर्माण केलें आहे. या विश्वाचें आदि-तत्त्व म्हणजे प्रत्यक्ष भगवान् कृष्ण; त्याला अनंत शक्ति आहेत. त्यांपकीं 'चित्' शक्ति ही प्रमुख; 'ल्हादिनी' हें या शक्तीचें स्वभाववैशिष्ट्य; आणि 'प्रेम' हें या शक्तीचें रहस्य होय. वृंदावनांतील रासलीला हें या ल्हादिनीशक्तीचें सर्वश्रेष्ठ व्यक्त स्वरूप होय. कृष्णराधा आणि गोपी यांची ही वृंदावनलीला-अनादि-अनंत आहे. या क्रीडेंत **सखीभावानें** उपस्थित राहणें, आणि राधेची मुख्य सखी रूपमंजिरी हिच्या समवेत राधाकृष्णलीलेचा आस्वाद चाखणें ही मानवी जीवनाची इतिकर्तव्यता!

" Caitanya school enjoins that if a person wishes to serve Krisna at Vrindāwan with **Madhura Rati**, he should always think that he is a young Gopi— beautifully dresed, **attending on** *Rādhā* in her love pastimes with Krisna, being principally subordinate to Rupamanjari, the chief of Rādhā's attendants.[४] कृष्णविषयक भक्तीचे पांच प्रकार कल्पिले आहेत : शांत, दास्य, सख्य, वात्सल्य आणि माधुर्य. मधुरारतीमध्यें भक्ताने 'स्त्री'च बनलें पाहिजे. वृंदावनांतील गोपींच्या रूपाने कृष्णविषयक मधुरारतीचा आस्वाद घेणें हेंच भक्ताचें सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य होय. "Krishna's sport with Rādhā is extremely deep and is never found in the attitude of dāsya (service), bātsalya (fondness), etc. It is within the right of the **Sakhis** only...... No one has any accers to this sport except the Sakhis and those who follow Krishna in the attitude of the Sakhis. They attain to the privilege of service to Radha–Krishna in the grove. There is no other way to this end.....Therefore, accepting the attitude of the gopis, they think on the sport of Radha-Krishna day and night........ The Son of Brijaś lord is never gained by worshiping in the knowledge of his glory[५], but only by the way of the gopis...Only in the form of a gopy is the pleasure of Rāsa (रास) gained."[६]

---

१. चै. चरितामृत. The C. M. : Kennedy.
२. Vaishnava : Faith and Movement : Dr. S. K. De
३. चै. चरितामृत.
४. Cultural Heritage of India, vol. II
५. ऐश्वर्यभावाचें ज्ञान.
६. चै. चरितामृत. II

कृष्णगोपींची रासलीला

भक्ताने गोपीचें रूप कां धारण करावयाचें याचा खुलासा चैतन्यचरितामृतामधील या उताऱ्याने होऊं शकेल. गोपीरूपाशिवाय वृंदावनामध्ये अन्य कोणाला प्रवेशच नाहीं. कृष्ण–गोपी यांची रासलीला हें कृष्णाच्या चित् (ल्हादिनी) शक्तीचें प्रगट स्वरूप होय हें तत्त्वज्ञान या कल्पनेमागें आहे. चैतन्याच्या राधाभावाचें स्पष्टीकरण करण्यासाठी वैष्णव पंडितांनी अत्यंत तरल युक्तिवाद केला आहे. यासाठीं त्यांनी द्विविध अवताराची (theory of double incarnation) कल्पना पुढें केली आहे. डॉ. एस्. के. डे म्हणतात : "It was, therefore, imagined, in accordance with the Mādhurya theory of the school, that Kṛiṣṇa, in order to relish the supreme taste of his own Mādhurya as it was relished by his most beloved Rādhā, assumed the feeling as well as the beauty of Radha, so that the two became one in Caitanya."[1] कृष्णापासून राधेला मिळणाऱ्या सुखाचा आस्वाद घेण्यासाठी राधाच व्हावयास पाहिजे. यासाठीच भगवान् कृष्ण चैतन्यरूपाने \राधा बनले. चैतन्याचा वर्ण, तो कृष्णावतार असल्यामुळें सांवळा असावयास पाहिजे; पण त्याच्या व्यक्तित्वांत राधा अवतरली असल्यामुळें तो गौरवर्णी झाला. मधुरारतीच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे कृष्णसुखाचा आस्वाद घेण्यासाठी प्रत्यक्ष कृष्णाला देखील 'स्त्री' बनावें लागलें हें लक्षांत ठेवण्याजोगें आहे.

स्त्रीरूपानेंच उपासना

भक्ताने 'स्त्री' बनून परमेश्वराची उपासना करण्याची ही साधना, चैतन्यपूर्वकाळांत बंगालमध्ये वेगळ्या तत्त्वज्ञानाच्या आश्रयाने सुरू झाली होती. या तत्त्वज्ञानाचा आणि ऐतिहासिक परिस्थितीचा आपण पुढे विचार करूं. सध्या एकदोन महत्त्वाच्या गोष्टींचा उल्लेख करून पुढें जाऊं. 'राधा-कृष्ण' कथा बंगालमध्ये जयदेवानें[2] अमर केली. बंगालमधील सहजवैष्णव त्यालाच आपला आदिगुरु मानतात. चंडिदास[3] या १५ व्या शतकांतील कवीने "स्त्री बनल्याशिवाय खरें प्रेमरहस्य आस्वादितां येणार नाही" असें म्हटलें आहे.

आतापर्यंतच्या विवेचनावरून मधुराभक्तीचें खरें अंतरंग स्पष्ट व्हावयास हरकत नसावी. तसेंच भक्तिवाङ्मयांत सर्वत्र आढळणारी शृंगारिक परिभाषा आणि मधुराभक्ति या दोन भिन्न गोष्टी आहेत हें स्पष्ट व्हावें. भक्तिवाङ्मयामध्यें सर्वत्र शृंगार आढळतो याचें कारण उत्कट प्रेमाची अनुभूति व्यक्त करण्याचें एकमेव उपलब्ध साधन म्हणजे पति-पत्नीप्रेम हें होय. एक अनुभूति अन्य अनुभूतीच्याच परिभाषेंत व्यक्त करणें शक्य आहे. म्हणूनच पति-पत्नीभाव भक्तिवाङ्मयांत **दृष्टांताच्या अथवा उपमेच्या** रूपाने आला आहे. ज्ञानेश्वरांनी ही उपमा देऊन पुढें ही फक्त उपमा आहे असा खुलासा केला आहे.[4] उपमेसाठीं येणाऱ्या पति-पत्नीभावाचें तत्त्वज्ञान निर्माण होत नाहीं; मराठीमध्यें तसें तें झालेंहि नाही.

मधुराभक्तीची मानसशास्त्रीय चिकित्सा (?)

परमेश्वरविषयक अत्यंत उत्कट रति म्हणजे भक्ति ही व्याख्या घेऊन भक्तीचें मानसशास्त्र निर्माण करणें शक्य आहे. अनेक मानसशास्त्रज्ञांनी असे प्रयोग केलेहि आहेत. त्यांच्या मूळ भूमिकेनुसार या विवेचनांत मतभिन्नता उद्भवणें हेंहि साहजिक आहे. 'काम' या मूलभूत वासनेचें भक्तीमध्ये उन्नयन होतें, रूपांतर होतें असें कांही पंडित मानतात; तर काम आणि भक्ति या मूलतःच भिन्न भावना आहेत असें अन्य शास्त्रज्ञ मानतात.[5] भक्तीच्या विवेचनासाठी हें सर्व ठीक आहे.

१. Vaisnava : Faith and Movement : Dr. S. K. De

२. बंगालमधील 'गीतगोविंद' या शृंगारभक्तिपर काव्याचा लेखक : १२ वें शतक

३. बंगालमधील चैतन्यपूर्वकाळांतील सहजीय कृष्णभक्त. पद क्रमांक ७७३

४. "अर्जुना तो भक्त। तोचि योगी तोचि मुक्त। तो वल्लभा मी कांत। ऐसा पढिये॥ म्हणोनि गा आम्हां। वेगां आली उपमा। येऱ्हवीं काय प्रेमा। अनुवादु असे॥ ज्ञा. १२·१५६ १२·१५९

५. काम आणि भक्ति यांच्या संबंधाचें मराठींतील मानसशास्त्रीय विवेचन डॉ. प्र. न. जोशी यांनी आपल्या ग्रंथांत अनेक आधार देऊन विस्तारानें केलें आहे.





पण पुरुषाने 'स्त्री' बनून करावयाच्या भक्तिसाधने-मागची भूमिका या मानसशास्त्रीय विवेचनाने कशी स्पष्ट करतां येईल ? येथें हें विवेचन अनवश्यक आणि अप्रस्तुत आहे. मानसशास्त्राच्या साहाय्यानेच या घटनेचा विचार करावयाचा असल्यास मानस-शास्त्राच्या दुसऱ्या प्रांतांत प्रवेश करावयास हवा. पुरुषाला स्त्री बनावेसें कां वाटतें याचें विवेचन करणारी या शास्त्राची Transvestism नांवाची शाखा आहे. हॅवलॉक एलिसने[1] एका फ्रेंच सरदाराच्या नांवावरून याला Eonism हें नांव दिलें आहे. या प्रवृत्तीला तो Aesthetic Inversion असेंहि नांव देतो. पण याहि पद्धतीने मधुराभक्तीचा उलगडा करणें चुकीचें आहे. चैतन्याची अगर अन्य एखाद्या भक्ताची मनःस्थिति मानसशास्त्राच्या कक्षेंत येऊं शकेल. पण हा जो उपासनापंथ आहे त्याचें स्पष्टीकरण मानसशास्त्राच्या साहाय्याने कसें होऊं शकेल ? या मानसशास्त्राचा प्रभाव फक्त बंगालमध्येंच पडला असें समजावयाचें काय ? कां विशिष्ट मनःप्रवृत्तीचीं माणसें एकत्र आलीं आणि त्यांनी हा संप्रदाय निर्माण केला असें मानावयाचें ? आणि त्यांतहि हीं सर्व माणसें प्रामुख्याने बंगालमध्येंच एकत्र आलीं हेंहि आश्चर्यच नव्हे काय ? 'स्त्री' बनून परमेश्वराची भक्ति करणें हें एका धार्मिक पंथाचें वैशिष्ट्य आहे. या पंथांत ज्यांनी ज्यांनी प्रवेश केला त्यांनी त्यांनी **सखीभाव** अंगिकारून साधना केली. एखाद्या पंथांत ज्या चालीरीती असतात त्यांचा उगम मानसशास्त्रांतच शोधणें मुळांतच चुकीचें आहे. तो पंथ जेथे उदयाला आला तेथील विशिष्ट परिस्थितींत अगर परंपरेंत त्याचीं मुळें आहेत कीं काय हें पाहणें आवश्यक आहे.

बंगालमधील राधाभावावरील शंका

बंगाली वैष्णव पंडितांनी चैतन्याच्या राधाभावाचें जें स्पष्टीकरण दिलें आहे तेंहि असमाधानकारक आहे. त्यावर दोन शंका उद्भवतात :

(१) राधेला मिळणाऱ्या कृष्णसुखाचा आस्वाद घेण्यासाठी जसा कृष्णाने चैतन्यरूपाने राधेचा अवतार घेतला, तसा अन्य प्रांतांतील कृष्णानें कां घेतला नाहीं ? कां बंगालबाहेरील कृष्णाला या आस्वादाची महति वाटली नाहीं ?

(२) आणि दुसरी शंका अशी कीं कृष्णाला जर राधेच्या अनुभूतीचा आस्वाद घ्यावयाचा होता तर त्याने एका **पुरुषरूपामध्यें** राधेचा अवतार कां घेतला ? अगदी सरळ मीराबाईप्रमाणें एखाद्या स्त्रीचेंच रूप घ्यावयास हरकत नव्हती ! यांतहि पुरुषानें 'स्त्री' बनण्याचें रहस्य दडलेलें आहे हें चाणाक्ष वाचकांच्या ध्यानीं यावें.

या सर्व प्रश्नांचीं उत्तरें शोधण्यासाठीं आणि मधुराभक्तीचें उद्गमस्थळ पाहण्यासाठीं बंगालमध्यें ज्या वैष्णवधर्माने या भक्तीचा पुरस्कार केला त्याची ऐतिहासिक पार्श्वभूमि पाहणें आवश्यक आहे.

बंगालचें मध्ययुगीन धार्मिक जीवन

इ. सनाच्या पांचव्या शतकानंतर बौद्धधर्माला तंत्र[2] धर्माचें स्वरूप प्राप्त झालें. 'कारंडव्युह', 'मंजुश्री-मूलकल्प', 'गुह्यसमाज' आणि 'महाप्रत्यंगिरा-धारिणी'[3] या ग्रंथांतून क्रमाने बुद्धाचें माहात्म्य कमी होत गेलें आणि त्याच्या जागीं 'तारा' या देवतेची प्रतिष्ठापना झाली. 'महासुखा'ची प्राप्ती करून देणाऱ्या स्त्रीप्रधान योगप्रक्रियेला प्रारंभ झाला. अंतिम सत्याची–निर्वाणाची अनुभूति घेण्यासाठीं 'महा-मुद्रे'च्या आलिंगनसुखाचा आस्वाद घेणें आवश्यक आहे असा सिद्धांत प्रस्थापित झाला. प्रज्ञा (स्त्रीतत्त्व) आणि उपाय (पुरुषतत्त्व) यांच्या संयोगांतून निर्वाण प्राप्ती होते असें मानलें गेलें. हाच 'प्रज्ञोपायविधि !'[4]

---

१. Psychology of Sex : H. Ellis Vol. 2 Part II, Pages 1–100

२. वामाचारप्रधान धर्म. अनेक पंडितांनी तंत्रांतील आचारांचा अध्यात्मिक अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण त्यांतील वामाचार इतका स्पष्ट आहे कीं हे प्रयत्न निरर्थक आहेत याची सहज कल्पना येऊं शकेल. ऑव्हेलॉनने अनेक तंत्रग्रंथांचें संपादन केलें आहे.

३. चवथ्या शतकापासून आठव्या शतकापर्यंत बौद्ध धर्माचीं स्थित्यंतरें दाखविणारे ग्रंथ.

४. The Son of Mayadevi, Lord Buddha was the incarnation of **Upaya** and his wife Gopa that of Prajna and Buddha attained ... supreme bliss (Maha-

अनुक्रमणिका





यांतूनच सहजयान पंथ निर्माण झाला. या पंथांत 'देहवादा'ला[१] फार महत्त्व आहे. नवव्या शतकाच्या सुमारास बौद्धधर्माचें हें विकृत स्वरूप बंगालमध्यें तंत्रधर्माच्या रूपाने अवतरलें. लवकरच बौद्धधर्म–तिबेटमार्गें भारताबाहेर गेला; पण हिंदु शाक्तांच्या तंत्रधर्माचेंहि हेंच स्वरूप होतें. तंत्रधर्माच्या बाबतींत हिंदु आणि बौद्ध असा भेद करण्याचें कारण नाहीं. तंत्रधर्माने एक सर्वधर्मव्यापी अशी विकृत संस्कृति निर्माण केली. यांतूनच अनेक धर्मपंथ निर्माण झाले. एन्. एन्. दासगुप्ता यांचे पुढील उद्गार या दृष्टीने लक्षांत ठेवण्याजोगे आहेत. " It has been plausibly suggested that it (Buddhism) was not only fused with Saktism and other tantric cults, but also survived in the guise of such medieval raligious cults of Bengal as Nathism, Sahajiya, Avadhuts, Baul etc. "[२]

तंत्रसाधनेंत अभिचार आणि **वामाचार** यांना महत्त्व आहे. वामाचार म्हणजे स्त्रीप्रधान आचार. तंत्राचें स्वरूप स्पष्ट करणांना डॉ. डे म्हणतात. " Whether Buddhist, Vaisnava, Śaiva or Sākta, it implied in its essence a mystic worship of Sakti or female energy, exalted in conjunction with the Male energy in the universe[३] .... " या हिंदु आणि बौद्ध 'तंत्रा' विषयीं लिहितांना मेलव्हील केनेडीने म्हटलें आहे : " These strange scriptures had a marked development on the erotic side, and produced a gross and debasing system both in idea and practie. The Vamachari school of Sākta sect is the Hundu product and the Sahajiya cult (the way of nature) seems to have been its counterpart in the decaying Buddhism ... Emphasis upon sexual passion and the religious value of sexual intercourse is the characteristic of this tantricism, based upon the exaltation of the female principal in the universe "[४] सृष्टीचें आदितत्त्व 'स्त्री' आहे (शक्ति) या भावनेने शक्तिउपासनेला तंत्रधर्मांत महत्त्व प्राप्त झालें. ही पूजाहि प्रारंभीं **स्त्री भक्ता**कडेच होती. जगांत सर्वत्र विशिष्ट संस्कृतींत ही 'स्त्री' प्रधान उपासना आढळते. ज्या ज्या ठिकाणीं आणि ज्या काळांत मातृप्रधान संस्कृति अस्तित्वांत होती आणि शेतीला[५] महत्त्व आलें होतें त्या त्या ठिकाणीं आणि त्या काळखंडांत सर्वत्र स्त्री भक्तांनी केलेल्या उपासनेला महत्त्व दिसतें. या पद्धतीच्या उपासनेचें विस्तृत वर्णन ब्रिफॉ (Briffault), थॉमसन, नीडहॅम[६] यासारख्या मानववंशशास्त्रज्ञांनी आणि समाजशास्त्रज्ञांनी आपल्या ग्रंथांतून केलें आहे. यांतून एकच अवतरण नमुन्यादाखल पाहूं : " .... Thus among our own ancestors in Western and Northern Europe as among many uncultured races which we have already noticed in other parts of the world, it would appear that formerly religious and priestly functions, far from appertaining prescriptively to the sphere of masculine

---

sukh) of the nature of Nirwan in union with Prajna Gopa. " (The H. C. I. P. Bhar. V. B. Vol. V)

१. लेखारंभ पृष्ठ टीप पांच पहा. :

२. Obscure R. Cults as Background of Bengali Lit. Dasgupta.

३. V. F. M. : Dr. S. K. De.

४. The C. M. : M. T. Kennedy

५. शेतीचा शोध प्रथमच स्त्रीनें लावला असें मत अनेक शास्त्रज्ञ मांडतात. म्हणून शेतीविषयक धार्मिक विधींत प्रारंभी स्त्रीला प्राधान्य होतें.

६. 'Mother', 'Religion' 'Science and civilization in china' हे यांचे प्रमुख ग्रंथ.

occupations, belonged, on the country, to that of women, and that those functions hove only been transferred subsequently to male priests." [1] मातृसत्ताक संस्कृतींतील या स्त्रीप्रधान उपासनापद्धतीशीं 'तंत्रा' चा संबंध असावा असें कांही तज्ञांचें मत आहे. हें मत जरी विवाद्य अथवा अनिर्णित म्हणून बाजूला ठेवलें तरी यांतील स्त्रीप्रधान उपासना आणि तंत्रांतील 'वामाचार' दोन्ही एकच आहेत हें येथे महत्त्वाचें आहे. पुढे स्त्रीउपाध्यायांची अगर उपासकांची जागा पुरुषांनी घेतली हें खरें, पण मध्यंतरी बराच काळ लोटला. या स्थित्यंतराच्या काळांतील एक घटना आपल्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाची आहे. पुरुषाने जेव्हा प्रथम स्त्रीउपासकाचें स्थान घेतलें तेव्हा तो **पुरुष म्हणून न येतां 'स्त्री' बनून** आला. प्रारंभीच्या काळांत त्याला खरोखरीच 'स्त्री' बनून यावें लागलें : "The priests of Cybele in historic times were eunuchs called Galloi. .... clad in female garb; they wore their hair long and fragrant with ointment, and celebrated rites to the accompaniment of flutes, cymbals, tambourives .... yelling and dancing themselves into a frenzy [2] ... " आपल्याकडेहि अशा देवीभक्तांचीं भरपूर उदाहरणें आहेत. पण खरोखरीच 'स्त्री' बनण्याऐवजीं स्त्रीवेश धारण करून स्त्री होतां येतें या समजुतीनें [3] पुरुषभक्त स्त्रीच्या वेशांत पुढें आला. "In Patagonia men, exercising shamanistic functions, are obliged, as it were, to leave their sex and to dress themselves in female apparel." "Among the ancient Germans male priests dressed as women. In Babylon the priests of Ishtar wore female attire, and so did those of the Syrian goddess and those of Persiones." [4] आपल्याकडील देवीचे पूजारी अद्यापि स्त्रीवेश धारण करून पूजा करतात. त्यांना स्त्रीप्रमाणें केस वाढवावे लागतात; कुंकवाचा मळवट भरावा लागतो, लुगडें नेसावें लागतें, चोळी घालावी लागते आणि मगच त्यांना देवीच्या मंदिरांत प्रवेश मिळतो. [5]

वामाचार पंथ

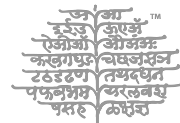
वामाचार याचा मूळ अर्थ इतका व्यापक आहे. आचारभेदतंत्रांत हा आचार स्पष्ट सांगितला आहे : **"वामा भूत्वा यजेत् परम्"** [6] हें या तंत्रउपासनेचें प्रारंभीचें रहस्य आहे.

योग हें तंत्राचें दुसरें महत्त्वाचें अंग होय. यांतहि पुरुषाच्या देहांतील 'स्त्रीतत्त्व' [7] जागृतीलाच महत्त्व आहे. वामाचारी तंत्रपंथाचीं वैशिष्टयें सांगतांना डॉ. भांडारकर म्हणतात : "The ambition of every pious follower of the system is to became identical with Tripursundari, and one of his religious exercises is to habituate himself to think that he is a woman." [8] योगसाधनेने शरीरांतील 'कुलकुंडलिनी' नांवाची शक्ति जागृत करून 'स्त्रीत्व' प्राप्त करून घेतां येतें. बौद्ध सहजीयांच्या तत्त्वाप्रमाणें निर्माण चक्रांचे ठिकाणीं (नाभिप्रदेश) हें स्त्रीतत्त्व असतें. तें जागृत करून प्रथम 'स्त्री' बनल्याशिवाय अध्यात्मिक साधना साध्य होत नाही. "The Sahajiyas also believe that at a certain stage of spiritual culture the man should

---

१. Briffault : Mother (Lokayat वरून)
२. Encyclopaedia of Religion and Ethics (Lokayat वरून)
३. स्त्रीवेशधारण करण्याने पुरुषत्व नाहीसें करतां येतें अशी कल्पना.
४. Briffault : Mother.
५. माहूर, तुळजापूर येथील 'भुत्या' नांवाचा पूजारी.
६. लेखारंभ पृष्ठ टीप १ पहा.
७. षट्चक्रभेदनाने स्त्रीत्व पावणें. तांत्रिक योगसाधनेंत या क्रियेला फार महत्त्व आहे.
८. Vaisnavism, Saivism ...... " Dr. Bhandarkar

अनुक्रमणिका





transform himself into a woman, and remember that he cannot have experience of true love so long as he cannot realise the **nature** of **a woman in him.**"[1] या मताच्या पुष्ट्यर्थ बोस कांही सहजीय पदांचा उल्लेख करतात :

"Discard the male (Purusa) in thee and become a woman (Prakriti)........
Thou shouldst, o male, become a woman."[2]

बंगालमध्ये हिंदु-बौद्धांच्या तंत्रधर्माला हें स्वरूप आलें होतें. याच पार्श्वभूमीवर भागवतांतून अथवा ब्रह्मवैवर्तक पुराणांतून राधाकृष्ण संप्रदाय तेथे अवतरला. जयदेव चंडीदास यांच्याकडून तो चैतन्यापर्यंत आला. चंडीदास हा सहजीय होता. जयदेवाला तर सहजीय आपला आदिगुरूच मानतात. हा सहजीय पंथ पुढे वैष्णव पंथांत आला. **सहजीय आचार (तंत्र प्रधान) आणि वैष्णव धर्मशास्त्र आणि तत्त्वज्ञान यांच्या संयोगांतून मधुराभक्ति-संप्रदाय निर्माण** झाला हें वरील सर्व इतिहास पाहिल्यास सहज मान्य होऊं शकेल. तंत्रधर्म आणि राधाकृष्ण संप्रदाय या दोन्ही पंथांत 'स्त्रीतत्त्वा'चें माहात्म्य हें समान वैशिष्ट्य होतें. तंत्रांतील 'वामाचारा'चा (**कामाचार**) वैष्णवपंथावर परिणाम होऊन पुढील अनाचार माजले. राधाकृष्णसंप्रदायांत या अनाचाराला भरपूर अवकाश होताच. "The teaching of Vāmāchārin (lefthanded) Tantric schools with their mystic exaltation of the female principle in the universe, and their emphasis upon the religious value of the sexual painon and sexual use of women, formed an undesirable legacy of a great system, and exposed vaisnavism, with its high erotic possibilities, to considerable temptation...." "....The Vaisnavism of the time could scarcely escape its influence. (Tantra) Its bipolar system of thought and culture, for instance, must have considerably influenced and shaped the bipolar conception of Rādha aud Kṛiṣna, which Bengal Vaisnavism, developed and which is certainly one of its distinguishing features."[3] बंगालमध्यें वाढलेल्या वैष्णवधर्माचें मधुराभक्ति हें वैशिष्ट्य आहे. आणि मधुराभक्तीचें रूढ स्वरूप तत्पूर्वीच्या तंत्रधर्मातून आलें हेंहि मान्य व्हावयास हरकत नसावी. डॉ. डे यांनी तंत्रधर्म आणि बंगाली वैष्णवधर्म यांच्या संयोगाचे पुढील महत्त्वाचे पुरावे दिले आहेत :

"The Vaisnava Saktitattva, the acceptance of Kāma-gāyatri, and the idea of Radha as the Sakti or Energy of Krisna point probably to Tantric influence."

केवळ राधाकृष्णसंप्रदायामुळे बंगालमधील वैष्णवधर्माचा अधःपात होणें शक्य नव्हतें. सहजवैष्णवांनी माधुर्यरतीला जें वेगळें वळण लाविलें त्यांत पुढील विकृतीचीं बीजें आहेत. दास्य, सख्य, वात्सल्य, माधुर्य आदि सर्व भक्तिप्रकार वैष्णवांना मान्य आहेत. पण सहजवैष्णवांनी फक्त माधुर्यभक्तीच मान्य केली, आणि त्यांतहि 'स्वीय' आणि 'परकीय' असे भेद करून 'परकीय'वादाला प्राधान्य दिलें. रूपगोस्वामीने राधेला कृष्णाची पत्नी बनविलें, पण सहजींयांच्या दृष्टीने ती कृष्णाची पत्नी नसून प्रेयसी आहे. यांतूनच या पंथांतील 'परस्त्री'चें अध्यात्मिक महत्त्व वाढलें. १७१७ मध्ये मुर्शिदाबादचा

१. Post-Caitanya Sahajiya Movement : Bose

२. Ibid

३. Vaishnava : F. and M. : Dr. S. K. De

४. Ibid : 21

५. परस्त्रीपूजेला या पंथांत तत्त्वज्ञानाची प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. हाच 'परकीयवाद'

नबाब जाफरअली याच्यासमोर 'स्वकीयवाद' आणि 'परकीयवाद' यांच्या तात्त्विक श्रेष्ठतेविषयीं चर्चा होऊन 'परकीयवादा'चा विजय झाला; पत्नीभावापेक्षा प्रेयसीभाव (जारप्रेम) अधिक श्रेष्ठ ठरला. "Thus illicit passion, the love of the mistress for her lover, became universally accepted symbol of the soul's devotion for God."[१] या शब्दांत मेल्व्हील केनेडी यांनी चैतन्यप्रणीत मधुराभक्तीच्या अंतिम स्वरूपाविषयीं उद्गार काढले आहेत. चैतन्यचरितामृताचा लेखक कृष्णदास कविराज 'परकीयवादी' होता. चरितामृतांत तो म्हणतोः "Of these (kinds of love) Radha's is the crowning ideal, whose glory is described in all the Shastras."[२] मराठी वाङ्मयांत आलेला पति-पत्नीभाव फक्त दृष्टांत रूपाने आला आहे. त्याला केव्हांहि अस्सल माधुर्यभावाचा रंग आला नाही. ज्ञानेश्वरप्रणीत भक्तिमार्गाचें स्वरूप मूलतःच बंगाली वैष्णवभक्तीपासून भिन्न असल्याने मधुराभक्ति मूळच्या स्वरूपांत मराठी वाङ्मयांत येऊं शकली नाही.

किंडरगार्टन इन् जर्मनी (ग्रंथ परिचय)

सौ. यमुनाबाई हिर्लेकर एम्.ए. (वृंदावन, हिंदु कॉलनी, दादर, मुंबई- १४) यांनीं १९५४ आणि १९५६ मध्यें जर्मनीला प्रत्यक्ष भेट देऊन अनुक्रमें 'जर्मनींतील शिक्षण' आणि 'पश्चिम जर्मनींतील विद्यापीठीय शिक्षण' अशीं दोन पुस्तक इंग्रजी भाषेंतून लिहिलीं. प्रस्तुतचें तिसरें पुस्तक १९५९ सालीं त्यांनीं जर्मनींत पुनः जाऊन अभ्यास केलेल्या आणखी एका शिक्षणपद्धतीवरील विचारांचा परिपाक होय. आपल्याकडे अलीकडे रूढ झालेल्या पूर्व-प्राथमिक शिक्षणासारखीच ही पद्धति असून जर्मन भाषेंत तिला किंडरगार्टन म्हणजे बालोद्यान असें म्हणतात. मूल जन्माला आल्याबरोबर घरच्या आणि बाहेरच्या वातावरणाचे त्याचेवर विविध संस्कार होऊं लागतात. प्राथमिक, माध्यमिक, आणि उच्च शिक्षण घेतांना या संस्कारांवर विशिष्ट वळणाची छाप बसत जाते. पण मूल हिंडूंफिरूं लागून शाळेंत जाऊं लागण्यापूर्वीच्या काळांत पुढील शिक्षणाची तयारी म्हणून त्याच्या शरीराला, बुद्धीला आणि मनाला इष्ट वळण लावतां आलें तर त्याच्या भावी आयुष्याचा तो भरभक्कम पाया होऊं शकतो. किंडरगार्टन शाळांचा हेतु हाच आहे. एके काळीं गृहशिक्षणानें हें काम होऊं शकत असे. पण बदललेल्या परिस्थितींत इष्ट हेतु केवळ गृहशिक्षणानें सिद्धीस जाऊं शकत नाहीं. औद्योगिक युगांत शहरांची वाढ होत चालली. आई आणि बाप या दोघांनाहि उद्योगधंद्यानिमित्त दिवसभर घराबाहेर राहण्याची पाळी आली अर्थात् त्यांच्या मुलांकडे तिसऱ्या कोणीतरी पहाणें जरूर झालें. लहान मुलांच्या शाळांची कल्पना या परिस्थितींतून निर्माण झाली आणि पुढें त्या कल्पनेला शास्त्रीय स्वरूप येत गेलें. बालकांच्या मानसशास्त्राचा अभ्यास सुरू झाला. मुलांच्या शाळांना योग्य असे शिक्षक तयार करण्यांत येऊं लागले. हंसत, खेळत, गोष्टी सांगत, गाणी म्हणत, मुलांच्या हातांना कांहीं काम देणें, त्यांच्या नकळत सामुदायिक जीवनाचे त्यांना धडे देणें, आणि अशा रीतीनें त्यांच्या बुद्धीची प्रगल्भता वाढवित नेणें, हें अशा शिक्षकांचें काम होऊन बसलें. या पद्धतींत पुस्तकांत किंवा स्लेट पाट्यांच्या उपयोगाला कमींत कमी स्थान असतें.

'किंडरगार्टन' शिक्षणपद्धतीचा उगम जर्मनीमध्यें झाला. ती सुरू करण्याचें श्रेय प्रख्यात जर्मन शिक्षणशास्त्रज्ञ फ्रोबेल (१७८३ – १८५२) यांचेकडे जातें. त्यांनीं मुलांपेक्षां त्यांच्या मातांना प्रथम हाताशीं धरलें आणि शैशवावस्थेंत मुलांची निगा कशी राखावी, त्यांची शारीरिक आणि बौद्धिक वाढ कशी करावी, हें त्यांना शिकविलें. पहिल्या महायुद्धानंतर इटलींतील डॉ. मरिया मॉंटेसरी यांनीं शोधून काढलेल्या अशाच प्रकारच्या शिक्षण पद्धतीचा जर्मनींतील किंडरगार्टन पद्धतीच्या विकासावर आणखी परिणाम झाला. सौ. यमुनाबाई हिर्लेकर यांनीं आपल्या या पावणे दोनशे पानांच्या पुस्तकांत जर्मनींतील या विशिष्ट शिक्षणपद्धतीच्या इतिहासाबरोबर त्या शाळा प्रत्यक्ष कशा चालविल्या जातात, त्यांतील वातावरण कसें असतें, मुलांना कोणतें शिक्षण देण्यांत येतें, फी किती द्यावी लागते, या पद्धतीसाठीं शिक्षक कसे तयार करतात, इ. तपशील विस्तारानें दिलेला आहे. हिंदुस्थानांत अशा क्षेत्रांत काम करणाऱ्या लोकांना त्यापासून बराच बोध घेतां येईल. (पुस्तकाचें मूल्य रु. ७·२५). **- श्री.**

---

१. The Chaitanya Movement: M. T. Kennedy.

२. Ibid.

प्रा. रा. ग. जाधव

तुकारामाच्या कवितेंतील अवतरणक्षमता

तुकारामाच्या कवितेंतील एका भागाविषयीं अनेक जातीच्या वाचकांचें एकमत झालेलें आपणास दिसून येतें. हा भाग म्हणजे त्याच्या कवितेंतील 'अवतरणक्षमता' हा होय. व्यवहाराच्या क्षेत्रांत व वाङ्मयाच्या व्यवहारांत तुकारामाच्या कवितेंतील चरणा-दोन-चरणांची नाणीं पुष्कळदां व पुष्कळ माणसांकडून वापरलीं जातात. 'गीतारहस्या'सारख्या महाग्रंथाचा आरंभ तुकारामाच्या अवतरणानें व्हावा व रस्तावरच्या पाजी माणसानें आपल्या खांद्यावरचें ओझें दुसऱ्याच्या माथीं मारतांना 'तुका म्हणे तोचि संत। सोसी जगाचे आघात ॥' या अवतरणानें वेळ मारून न्यावी, ह्या गोष्टी म्हणजे केवळ योगायोगाच्या नव्हेत. याचें कारण आपणास माहित असतें : तुकारामाची कविता संस्कारांच्या सर्व पातळ्यांवर आपली अवतरणक्षमता टिकवूं शकते. 'तुका झालासे कळस' म्हणणारा सामान्य भाविक वारकरी, एकेश्वरवादी प्रार्थनासमाजवादी, संताना 'शिक्षक' मानणारे डॉ. केतकरांच्यासारखे विद्वान्, परमार्थांतील कै. रा. द. रानडे व सोनोपंत दांडेकर यांच्यासारखे ज्ञानसंपन्न अधिकारी, काव्यांतील अंतर्बाह्य सुसंगति पाहणारे केवळ रसिक, यांसारख्या विभिन्न प्रवृत्तीच्या व प्रकृतीच्या लोकांना तुकारामाच्या कवितेंतील अवतरणक्षमता जाणवलेली असते. ज्या वाचकाचा जसा भाव, तसा देव त्याला तुकारामाच्या कांही वचनांतून दिसत असतो.

या ठिकाणीं मला कांही खिस्तीधर्मीय पुराणिकांच्या प्रयत्नांची आठवण होते : "कित्येक खिस्ती लोकांना तुकारामबोवा जवळजवळ खिस्ती भक्तच वाटतात" असें नवलकर आपल्या 'The Maharashtrian Poet and Saint' या पुस्तकांत म्हणतात. रेव्हरंड जे. एफ्. एडवर्ड्स् यांनीं "तुकारामबोवांच्या उक्ती व नव्या करारांतील कांही वचनें ह्यांचें साम्य" दाखविण्याचा गंमतीदार खटाटोप आपल्या 'तुकारामबोवांचा सेतु' या पुस्तकांत केलेला आहे. या संदर्भांतच पी. आर. भांडारकरांच्या 'येशू खिस्त व तुकाराम' यांच्या तुलनेचा प्रयत्नहि लक्षणीय वाटतो. आणि तुकारामाच्या कवितेला 'सहावा वेद' मानणारा मराठी माणूस कवि टिळकांच्या "संतकवींच्या उक्ति म्हणजे "जुन्या कराराची 'पुरवणी", या मताला पाहून ब्रिचकतो व थोडासा आनंदितहि होतो !

तुकारामाच्या कवितेंतील या बहुगुणी उक्ती पाहिल्या कीं, पुष्कळदां आपल्या डोळ्यांपुढे इसापाच्या नीतिकथा उभ्या राहतात. या कथा खरें म्हणजे आपल्या स्मरणांतून पुढेमागें निखळून जातात आणि फक्त त्याची चतुर, चमत्कृतिपूर्ण तात्पर्यैंच मनांत व जनांत घोटाळत राहतात. बीजगणितांतील शेवटच्या पायरीप्रमाणें हीं तात्पर्यें असतात व तात्पर्यांचें तात्पर्य सिद्ध करणाऱ्या पूर्वीच्या पायऱ्या आपल्या दृष्टीनें महत्त्वाच्या नसतात. कथेच्याद्वारें जें परिणामकारकपणें इसापाला पटवायचें असतें, तें त्याच्या हेतूप्रमाणे आपल्याला पूर्णतः पटलेलें असतें. सूर्याला प्रकाश आहे, हें जसें सिद्ध करून दाखवावेसें आपणास वाटत नाही, तसेंच तें इसापाच्या निष्कर्षाविषयींहि आपणास वाटत नाहीं. इसापाच्या अंतिम उक्ती व तुकारामाचीं अवतरणें यांत म्हणूनच पुष्कळदां साम्य असल्याचा भास आपणास होतो. भूमितीमधील प्रमेयांच्या Q. E. D. प्रमाणें त्या उक्ती भासतात. पण हा भास खरा असतो काय ?

सुभाषिताचें स्वरूप

या आपल्या आशंकेचें आकलन करून घेतांना कितीतरी गोष्टी आपल्या मनांत गर्दी करत असतात : तुकाराम आपल्या कवितांतून जी कथा सांगत असतो, ती इसापाच्या कथेसारखी असते काय ? तुकारामाच्या अवतरणक्षम उक्ती हा त्या कथांचा तार्किकदृष्ट्या पटणारा शेवट असतो काय ? या उक्तींची भाषा ही गद्याची असते की कवितेची असते ? या उक्तींना एकच एक अर्थाचा घटक असतो काय ? या उक्तींचें

अनुक्रमणिका





त्याच्या कवितेंतील प्रत्यक्ष स्थान कोणतें असतें ? या उक्तींचा परिणाम विभिन्न स्थलकालव्यक्तिपरिस्थिति संदर्भांत अविचल व एकरंगी असतो काय ? हा परिणाम-एकाच व्यक्तीच्या संदर्भांतहि अपरिवर्तनशील ठरतो काय ? एवढेंच नव्हें तर तीं उद्धृत होणारीं वचनें म्हणजे कवितेंतील आशयाच्या घटकांची गणिती पद्धतीनें काढलेली बेरीज असते काय ? किंवा त्या आशयाच्या घटकांचें तीं वचनें म्हणजे सारवत् चूर्ण असतें काय ? या सर्व प्रश्नांना आपल्याला उत्तरें द्यावीं लागतात. आणि मग तुकारामाचीं सुभाषितें ही एक संमिश्र घटना आहे हें आपल्या लक्षांत येतें.

तुकारामाच्या अवतरणक्षम कवितेची ही संमिश्र घटना, खरें म्हणजे आपणांपासून दडविलेली असते. तुकारामाच्या कवितेचे चिकित्साप्रिय वाचक (ज्यांना आपण ' समीक्षक ' असें म्हणतो !) आजपर्यंत या बाबतींत फार मोघमपणें बोलत असल्याचें आपल्या लक्षांत येतें. " तुकोबांच्या अभंगवाणींत निश्चयात्मक ज्ञान भरलें आहे. त्यांच्या वचनांला सुभाषितताच प्राप्त होऊन तीं लोकप्रिय झालीं आहेत. तीं म्हणीसारखीं ज्याच्या त्याच्या तोंडीं झालीं आहेत " असें जेव्हां पांगारकर लिहितात, तेव्हां आपल्या प्रश्नपत्रिकेंतील एखादाच प्रश्न अर्धामुर्धा सुटल्याचें आपल्याला समजून येतें. "त्यांचें (म्हणजे तुकारामांचें) लिहिणेंहि मोठें सूत्रबद्ध असून थोड्या शब्दांत मोठा अर्थ सांगण्याचें कसब त्यांच्या भाषाशैलींत आहे. सारवत्ता हा त्यांच्या वाणीचा एक मोठाच गुण असून त्यांच्या कित्येक वचनांना सुभाषितांची पदवी प्राप्त झालेली आहे. " हें डॉ. तुळपुळे यांचें म्हणणें आपल्याला समजतें. पण हें समजणेंहि समर्याद व संकुचित आहे, असें आपलें मन म्हणत राहतें. " सर्वकालीन सिद्धांत बांधतां येणें ही एक महाकवीची कसोटी धरली जाते. तुकारामाच्या गाथेंत अशीं सिद्धांत वाक्यें अक्षरशः हजारों सापडतील. मराठी वाङ्मयांत आज रूढ होऊन राहिलेल्या त्यांच्या म्हणी व सुभाषितेंच याबद्दल साक्ष देतील " महाकवीची ही व्याख्या (किंवा वर्णन म्हणा तर !) श्री. रा. ग. हर्षे आपल्यापुढे ठेवतात व तदनुसार तुकारामाला महाकविहि ठरवितात. पण त्यांचें म्हणणें आपणास गौरवास्पद विधानांप्रमाणे वाटतें. आणि अशीं गौरवास्पद विधानें समीक्षेच्या प्रांतांत आपण मौलिक मानीत नाहीं.

म्हणूनच आपल्या प्रश्नांचीं उत्तरें शोधतांना आपल्याला थोड्याशा वेगळ्या पद्धतीनें प्रयत्न करावा लागतो. या प्रयत्नांच्या प्रारंभीच एक गोष्ट ठळकपणे आपल्या लक्षांत आलेली असते. ती गोष्ट म्हणजे तुकारामाच्या कवितेंतील अवतरणक्षम वचनें त्या त्या कवितांच्या संदर्भांतच समजावून घेतलीं पाहिजेत. सबंध शरीर पाहिल्याशिवाय ज्याप्रमाणे त्यांतील एखाद्या अवयवाचें सौंदर्य व सामर्थ्य लक्षांत येणार नाही, तसें तुकारामाच्या सुभाषितांचेंहि आहे. तुकारामाची कविता अवतरणांना प्रसविते, ही कविता स्फुट स्वरूपाची असते, तिचा आशय उद्बोधनपर असतो व तिची अभिव्यक्ति तुकारामाच्या आत्मानुभूतीनें घडविलेली असते, या सर्व गुणविशेषांना तुकारामाच्या सर्वमान्य उक्तींच्या संदर्भात एक प्रकारची लक्षणीयता प्राप्त होते. विरोधात्मक पद्धतीनें आपल्याला हेंहि जाणवतें की, अवतरणांना जन्म देण्यासाठी तुकाराम कविता लिहीत नाही. तुकारामाची कविता सुभाषितें उदाहृत करण्यासाठीं [illustrate] निर्माण होत नाहीं. त्याच्या म्हणीवजा मजकुराला उठावदारपणा आणण्यासाठी म्हणून त्याची कविता कल्पित केलेली नसते. त्याची कविता म्हणजे त्याच्या सूक्तींचें मखरहि नव्हें.

असा विचार करीत असतांनाच तुकारामाचीं अवतरणक्षम न बनलेलीं वचनेंहि आपल्या लक्षांत येतात. या वचनांचें सुभाषितत्व हिरावून नेणाऱ्या त्याच्या कवितेचें मर्महि मनांत ठसतें :

सकल चिंतामणी शरीर । जरी जाय अहंकार आशा समूळ ॥ ' या चरणाची वरील प्रकारें झालेली स्थिति आपल्याला महत्त्वपूर्ण वाटते.

याबरोबरच सज्जनांना व दुर्जनांना, प्रापंचिकांना व पारमार्थिकांना, सांप्रदायिकांना व असांप्रदायिकांना, धनवंतांना व धनहीनानां, स्त्रीला व पुरुषाला, एकाच वेळीं उपयुक्त व इष्ट ठरणारीं तींच तीं अवतरणें तुकारामाच्या कवितेंत कशीं सिद्ध होतात, याचाहि उलगडा आपल्याला होतो :

' आपुलें हित आपण पाही ।
संकोच तो न धरी कांही ॥ '





‘ चित्त समाधानें ।
तरी विष वाटे सोनें ॥ ’
‘ तुका म्हणे असें हातींचें कांकण ।
तयासी दर्पण विल्हाळक ॥ ’
‘ नव्हे आराणूक संवसारा हातीं ॥ ’
‘ मागे बहुत जाले खेळ ।
आतां बळ वोसरलें ॥ ”
‘ तुका म्हणे ये चि घडी ।
उभ्या पाववील थडी ॥ ”

— यापैकी प्रत्येक अवतरणाचा उपयोग परस्पर-विरोधी व्यक्ति वा शक्ति सुलभपणे करूं शकतील, हें सहज लक्षांत येतें. तुकारामाच्या या फसव्या अवतरणांचा अर्थहि मूळच्या कवितांच्या अनुषंगानेंच अधिक स्पष्ट होतो, हें आपणास माहीत असतें.

आपण जेव्हां सुभाषितांवरून तुकारामाच्या कवितेकडे वळतो, तेव्हां म्हणूनच आपला मार्ग चुकलेला असतो. तुकारामाच्या कवितेंत सुभाषितें आहेत, असें कितीहि झडझडून सांगितलें. तरी त्यावरून आपल्याला तुकारामाच्या कवितेसंबंधी कांहींच उमगत नाहीं. किंबहुना असा उमगून घेण्याचा प्रयत्न वरच्यासारखीं विधानें रोखून ठेवतात. तुकारामाच्या कवितेचें आकलन झाल्याचा आभासच हीं अशीं विधानें करणारीं माणसें निर्माण करीत असतात, व त्या विधानांना बळी पडून वाचकहि त्याच आभासांत अडकून पडतात. संस्कृत वाङ्मयांत ज्यांना सुभाषितें म्हणतात, त्यांच्याच पातळीवर मग तुकारामाचीं वचनें जाऊन बसतात किंवा त्यांना तशीं बसविलीं जातात. आणि हें समीकरण मांडलें की तुकारामाच्या कवित्वाला अर्थच उरत नाहीं. तुकारामाची कविता ही सुभाषितांची रचना ठरते. आणि सुभाषितांना संस्कृतांतहि कवितेचा दर्जा कोणीहि दिलेला नसतो, हें माहीत असल्यानें तुकारामाचें कवित्वच शंकास्पद होतें.

एका अर्थी तुकारामाच्या कवितेचें सुभाषितांचें अंग पुढे करून त्यांच्या काव्यगुणांचें एक फारच सोपें स्वरूप आपण मनांत बाळगून असतो. आपल्या सोयीच्या दृष्टीनें हें सुलभीकरण [Over simplification] इष्ट असलें, तरी तुकारामाच्या कवितेवर त्यामुळें अन्याय होतो. म्हणून तें योग्य नाहीं असें आपल्याला पटूं लागतें. सुभाषितांवरून तुकारामाच्या कवित्वाचे कांहीच गुणविशेष आपल्या लक्षांत येत नाहीत. खरें म्हणजे त्याच्या कवितांवरूनच त्याच्या सुभाषितांचें आकलन करून घेतलें पाहिजे, असेंहि आपल्याला जाणवतें. आणि आपली ही जाणीव बरोबरहि असते.

तुकारामाच्या कवितेंतील आशय

तुकारामाच्या कवितेंतील आशयासंबंधी विचार करतांना त्याच्या आत्मनिवेदनपर कवितेंतील कांहीं ओळी चटकन् आपल्या डोळ्यापुढें येतात :

“ नामदेवें केलें स्वप्नामाजी जागें ।
सवें पांडुरंगें येऊनियां ॥
सांगितलें काम करावें कवित्व ।
वाउगें निमित्य बोलों नये ॥ ”

या ओळींतील ‘ वाउगें निमित्य ’ हे शब्द लक्षवेधक वाटूं लागतात. तुकारामाला ज्या कवित्वाची आज्ञा करण्यांत आली होती, तें कवित्व निरंकुश नव्हतें. तें कवित्व सशर्त होतें. आणि ही शर्त म्हणजे ‘ वाउगें निमित्य ’ न बोलण्याची होती. याचाच अर्थ तुकारामाच्या काव्यदृष्टींत कांहीं गोष्टी वावग्या म्हणूनच त्याज्य होत्या. त्याच्या कवितेला कांहीं विषय अविषय ठरले होते. काव्यविषयांच्या बाबतींत कांहीं एक आवडनिवड तुकारामाला अभिप्रेत होती. आणि कांही विशिष्ट विषयांना क्षीरनीरन्यायानें वेगळें वेचून काढण्याची त्याची काव्यप्रकृति होती.

पण विषयविवेकापेक्षाहि ‘ वाउगें निमित्य ’ याचा तुकारामाला अवगत असलेला अर्थ वेगळा होता, असें थोड्या विचारान्तीं आपल्या लक्षांत येतें. विशिष्ट विषयांच्या आवडीनिवडीपेक्षाहि त्याला त्या विषयांकडे पाहण्याच्या आपल्या वेचक वृत्तीचाच निर्वाळा वरील शब्दद्वारां द्यावयाचा होता. म्हणूनच तुकारामाच्या कवितेंत विषयांची (विशेषतः त्याच्या उपमानसृष्टींत) विविधता व वैपुल्य असूनहि त्या कवितेंतील आशयाची जातकुळी एकच एक राहिली आहे. हा आशय त्याच्या व्यक्तिमत्त्वानें घडविला आहे व या व्यक्तिमत्त्वाचें एक प्रधान अंग कै. रा. द. रानडे यांनीं दाखवून दिलेलें आहे. ते म्हणतात : “ There is a sort of Hegelian dialectic in Tukarama's soul. ” तुकारामाच्या व्यक्तित्वाचा हा

जो संघर्ष होता. त्यानेच त्याच्या कवितेचा आशय निवडिला.

या आशयाचें मौलिक स्वरूप कोणतें ?

हा आशय म्हणजेच तुकारामाच्या अनुभवक्षेत्रांतील निखळ सत्यें होत. हीं सत्यें म्हणजेच तुकारामाच्या कवितेचा परमअर्थानें असलेला विषय होय.

> " काय घालूनिया कवित्वाची रूढि ।
> करूं जोडाजोडी अक्षरांची ? ॥ "

असें म्हणून तुकाराम जेव्हां 'सत्यासाठी माझी शब्द-विवंचना ' असें सांगतो, तेव्हां त्याच्या आशयाची कल्पना अधिक स्पष्ट होते. प्रपंच आणि परमार्थ किंवा ' Matter and mind ' यांतला संघर्ष व या संघर्षातून सिद्ध झालेला अनुभव हाच तुकारामाच्या कवितेचा आशय व विषय झाल्यानें त्याची प्रत्येक कविता म्हणजे एकाच वेळी इसापाची कथा व इसापाचें तात्पर्य ठरतें. त्यांत सिद्धसाधकभावच उरत नाहीं. त्यांत उदाहरणाची, अलंकरणाची प्रक्रियाच संभवत नाहीं. तुकारामाचें व्यक्तित्वच या ठिकाणीं साधकभावानें, कारण-रूपानें, कल्पिताच्या आविर्भावानें सतत उभें असतें. ज्याला तुकारामाच्या या प्रत्येक कवितेच्या मागें गुप्त-रूपानें उभ्या असलेल्या व्यक्तित्वाची कल्पना नाही, त्याला तुकारामाचा आशय व अवतरणक्षम कविता उमगणारच नाही. या अर्थानें तुकारामाची प्रत्येक स्फुट कविता म्हणजे एक प्रकारचें अवतरणच ठरतें. या अवतरणांची सिद्धि कविताबाह्य क्षेत्रांतच झालेली असते. इसाप ज्याप्रमाणें पशुपक्ष्यांच्या कथा सांगतो, त्याप्रमाणेंच तुकारामहि प्रत्येक अवतरणक्षम कवितेची कथा सांगतच असतो. पण ही कथा तो प्रच्छन्नपणे सुचवीत असतो. ही कथा म्हणजेच सामान्यत्वाच्या कक्षेंतून संतपदाकडे पावलें टाकणाऱ्या तुकारामाच्या ऊर्ध्वगामी व्यक्तिमत्त्वाची कथा असते. या कथेंत सारा समरप्रसंग साठविलेला असतो. व या समरप्रसंगांचा शेवट मात्र तो कवितेंतून मांडत असतो. त्याच्या ऊर्ध्वगामी वृत्तीनें त्या समरप्रसंगाचें जणुं कवितेंतून सारच मांडलेलें असतें.

म्हणूनच तुकारामाची कविता ही इसापाच्या कथे-सारखी नसते. त्यांच्या अंतिम उक्ती या कवितेच्या तर्कशास्त्रदृष्ट्या सुसंगत ठरणाऱ्या अखेरच्या परिणति नसतात. त्यांतील सुसंगति ही, ' सत्य असत्यासी मन ग्वाही ' केलेल्या एका व्यक्तिमत्त्वाची सुसंगति असते. त्या उक्ती म्हणजे कवितेंतील आशयविषयांची गणिती पद्धतीनें काढलेली बेरीजहि नसतात. ती कविताच तुकारामाच्या व्यक्तिमत्त्वांतील एका प्रखर व मौलिक सत्याची बेरीज असते. आणि या बेरजेंत अनेक असत्यांची वजाबाकीहि गर्भित असते. तीं अवतरणें म्हणजे आशयाच्या घटकांचें सारवत् चूर्ण नसतात. तर तो आशयच एक सारवत् चूर्ण असतें व त्यांत अवतरणेंहि एकजीव झालेलीं असतात.

तुकारामाच्या अवतरणक्षम कवितेंत पुष्कळदां दृष्टांतच असतात, हें जें मनोरंजक सत्य आपण पाहत असतो, त्याचाहि वरील विवेचनाच्या संदर्भांत आपण अर्थ लावूं शकतो; किंबहुना तुकारामाची एखादी समग्र कविताच दृष्टांतरूपी असते याचेंहि स्पष्टीकरण आपण करूं शकतो :

> " महापुरें झाडें जाती । तेथे लव्हाळें वाचती ॥ "
> " श्वान शीघ्रकोपी । आपणा घातकर पापी ॥ "
> " कानडीने केला मऱ्हाटा भ्रतार ।
> एकाचें उत्तर एका न ये ॥ "
> " कुंकवाची ठेवाठेवी । बोडकादेवी काशाला ॥ "
> " अर्भकाचे साठी । पंतें हातीं धरिली पाटी ॥ "
> " तांबियाचें नाणें न चलें खऱ्या मोलें ॥ "
> " दोन्ही पेंवावरी ठेवूं जातां हात ।
> शेवटीं अपघात शरीराचा ॥ "

हे सर्व दृष्टांत अवतरणक्षम आहेत, हें आपल्याला माहीत असतें. आणि म्हणूनच हे दृष्टांत नाहींत हेंहि आपण जाणलेलें असतें. तुकारामाचे दृष्टांत म्हणजे त्याच्या कवितेचा आशय बनलेलीं अनुभवक्षेत्रांतील सत्येंच असतात. सामान्य अर्थानें तीं सत्यें अलंकारां-प्रमाणे अलग करता येत नाहींत. त्यांच्या अलंकार-धर्मांतच निरलंकारधर्म आहे, हें आपल्या लक्षांत येतें. हे अलंकार म्हणजे त्याची कविताच असतात. म्हणून तुकारामाचीं अलंकाररूपी सुभाषितें त्याची कविता म्हणूनच आपण ओळखत असतों. या अलं-कारमिषानें वावरणारीं त्याचीं वचनें जेव्हां आपण उद्धृत करतो, तेव्हांहि त्यांच्या अलंकारधर्माची जाणीव आपणास नसते. त्याची कविता एकाचवेळीं





कविता व अलंकार बनलेली असते. पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे त्या कवितेंत उदाहरणाची वा अलंकरणाची प्रक्रियाच संभवत नाही.

आणि दुसऱ्या एका दृष्टीनें आपलें म्हणणें बरोबरच आहे, याचा आपणास पडताळा येतो. तुकारामाचा पुढील अभंग या संदर्भांत महत्त्वाचा वाटतो :

"हिरा ठेवितां ऐरणी । वांचें मारितां जो घणीं ॥१॥
तोचि मोल पावे खरा । करणीचा होय चुरा ॥ध्रु॥
मोहरा होय तोचि अंगें । सूत न जळे ज्याचें संगें ॥२॥
तुका म्हणे तोचि संत । सोसी जगाचे आघात ॥३॥

सामान्य दृष्टीला वरील अभंगांत दृष्टांत व सुभाषित यांचें अस्तित्व व त्या अस्तित्वांतील अलगपणा दिसावा, हें स्वाभाविक आहे. पण हें आपल्याला पटतें काय ? या ठिकाणी कवितेचा आशय व कवितेचा अलंकार यांचें द्वैत आपणास जाणवतच नाही. कारण त्यांच्या अद्वैतानेंच ही कविता नामरूपास आलेली आहे. खरें म्हणजे या कवितेंतील आशयांत एकच एक सत्य आहे. हिरा, मोहरा व संत या तीन विषयांबद्दलचा एकच अर्थ तुकारामाला दाखवून द्यावयाचा आहे. एवढेंच नव्हें तर हें तीन विषयच या ठिकाणीं 'प्रस्तुत' विषय आहेत. त्यांत अप्रस्तुत ठरेल असा कोणताहि विषय नाहीं. त्यांत अलंकरणीय व अलंकार असा भेदाभेदच नाहीं. तुकारामाच्या सत्यलक्षी व्यक्तिमत्त्वानें शोधलेल्या त्या त्या विषयांच्या सत्यरूपांचा या कवितेंत आविष्कार आहे. त्या सत्यरूपांचा [Significant forms] एकत्रित न्यास हें त्याच्या प्रतिभेचें कसब आहे. कारण या प्रतिभेला या सत्यरूपांत एक परम अर्थाची सुसंगति जाणवलेली आहे. म्हणूनच या कवितेंतील प्रत्येक विषयावरच्या ओळी स्वतंत्रपणें अवतरणक्षम आहेत व संकलितपणेंहि त्या अवतरणक्षम आहेत.

म्हणूनहि वरील अभंगांत भासणारे दृष्टांत हीं खऱ्या अर्थानें तुकारामाचीं उपमेयेंच आहेत. ते दृष्टांत 'प्रस्तुत' आहेत. थोडक्यांत ते दृष्टांत अलंकार नसून कविताच आहेत व म्हणूनच त्यांना अवतरणक्षमता प्राप्त झालेली आहे.

अलंकारांचें अलंकार म्हणून असलेलें अस्तित्व व मौलिकत्व 'काव्यशोभाकर गुण' या सूत्रांत स्पष्ट झालेलीं आहेत. आणि या सूत्राचा अर्थ तुकारामाच्या दृष्टांतरूपी अवतरणांना चपखलपणें डकवितां येत नाहीं हेंहि आपल्याला समजलेलें आहे. अलंकारयोजनेचीं उद्दिष्टें व तिचे परिणाम एका दृष्टीनें फार मर्यादित असतात. तुकारामाच्या अवतरणरूप दृष्टांतांना अलंकारांचा अलंकार चढविला तर त्यांची शोभा वृद्धिंगत होण्याऐवजी विकृत होण्याचीच शक्यता आहे. हेंहि आपण लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

तुकारामाची एखादी कविता पूर्णतः दृष्टांतरूपी असते व ती समग्रपणे अवतरणक्षम ठरते, असेंहि आपल्याला आढळून येतें :

"ढेकरें जेवण दिसे साचें ।
नाहीं तरि काचें कुंथाकुंथी ॥ १ ॥
हेही बोल तेही बोल ।
कोरडे फोल रुचीविण ॥ २ ॥
गऱ्हांचिया होती परी ।
फके वरी खाऊं नये ॥ ३ ॥
तुका म्हणे असें हातींचें कांकण ।
तयासी दर्पण विल्हाळक ॥ ४ ॥ "

या कवितेंतील शेवटचा चरण अवतरणक्षम म्हणून आपणास माहीत असतो. पण खरें पाहिलें तर ही संपूर्ण कविताच अवतरणयोग्य आहे असें आपल्या लक्षांत येतें. वास्तविक या कवितेंत 'उपमेय' हें अध्याहृत ठेविलें आहे, असें जाणवत असूनहि त्याविषयीं फारशी उत्सुकता आपण दाखवीत नाहीं. याचा अर्थच असा की ही कविता उपमानात्मक आहे याचीहि दखल आपण घेत नाहीं. उपमेय-उपमानाच्या आलंकारिक, कक्षेबाहेरच ही कविता उड्डाण करून जाते.

या कवितेंतहि तुकारामाच्या अनुभूतींचें साररूप साठविलेलें आहे, हें आपल्या लक्षांत येतें. उपमेय असो वा उपमान असो, त्यांचें आपल्या व्यक्तिमत्त्वाच्या द्वंद्वांतील मार्गानें 'सत्य' शोधून काढणें, हेंच तुकारामाच्या कवितेचें कार्य असल्यानें त्याच्या कवितेंत भलीबुरीं सत्यरूपें सतत येजा करीत असतात. आणि म्हणूनच त्याची कविता साकल्यानें, विभागशः, घटकशः (म्हणजे उपमेय, उपमान इत्यादि) अवतरणक्षम होऊं शकते.

अभिव्यक्तीची भाषा

तुकारामाच्या सर्वमान्य सुभाषितांची भाषा ही गद्याची नसते, ती भाषा पद्याची असते. याचा अर्थ असा की, ती भाषा भावनेची असते व तिचा भाव विचारात्मक असतो. शिवाय अल्पाक्षरत्व हें त्या भाषेचें संख्यात्मक [Quantitative] अंग असतें. वास्तविक या सर्व गोष्टी उघड आहेत, हें आपल्याला समजतें. तुकारामाच्या उक्ती या धर्मग्रंथांतील वा तत्त्वज्ञानग्रंथांतील अथवा शास्त्रीय प्रबंधांतील उक्ती नसून त्या केवळ कवितेंतील उक्ती आहेत. ही वस्तुस्थिति नेमकेपणानें जाणल्यानें, तुकारामांच्या वचनांची पद्यात्मक परिभाषा हें एक सूर्यप्रकाशाइतकें उघडें सत्य असतें. तुकारामाच्या सुभाषितांना संस्कृत वाङ्मयांत मोकाट सुटलेल्या सुभाषितांचा संपर्क लागत नाही व त्या दोघांत मूलभूत भेद आहे असें जेव्हां आपण म्हणतो किंबहुना मराठींतील म्हणी व तुकारामाचीं कवितावचनें यांतहि फरक करतो, तेव्हां वरील गोष्टच आपण गृहीत धरलेली असते. तुकारामाच्या अवतरणांतील भावनांकित हा अल्पाक्षर भाषेमुळेच त्यांना संस्कारांच्या सर्व पातळ्यांवर वावरतां येतें. या अवतरणांचें प्राथमिक आवाहन बुद्धीला नसून भावनेला असतें, कारण तीं अवतरणें काव्यांतर्गत असतात. आणि कवितेंतील विचार हे विशिष्ट रूपाचे विचार असतात. या मुद्द्याचें विवेचन करण्याचें हें स्थळ नव्हे. पण तुकारामाचीं सुभाषितें त्यांतल्या विचारांपेक्षाहि त्यामागील भावनेमुळेंच अधिक परिणामकारक होतात, याचें एक गमक असें कीं, तीं सुभाषितें व्यक्ति व संस्कृति यांच्या निरपेक्षतेनें उद्धृत केलीं जातात. तीं परस्परविरोधी प्रवृत्तीच्या व्यक्ति व शक्ति यांना आवाहन करूं शकतात. मानवाच्या परिवर्तनशील विचारांपेक्षां त्याच्या अपरिवर्तनशील स्थायी भावनांनाच तीं अधिक आकर्षित करून घेतात् :

“ आशाबद्ध जन । काय जाणे नारायण ।। ”
“ सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वताएवढें ।। ”
“ओलें मातीचा भरवसा । कां रे धरिशी मानसा ।। ”
“ जन हे सुखाचें दिल्याघेतल्याचें ।
अंत हे काळीचें नाहीं कोणी ।। ”
“तुका म्हणे येचि घडी । उभ्या पावतील थडी ।। ”
“ पाहों ग्रंथ तरी आयुष्य नाहीं हातीं ।। ”

– परमार्थाभिमुख वृत्तींचीं हीं विधानें प्रापंचिकांनाहि मान्य होतात, याचें कारण त्यांतील विचार *विचार म्हणून महत्त्वाचे नसून, त्या विचारांना अंकित करून त्यांचें आलेखन करणाऱ्या भावना हेंच होय. या* ठिकाणीं पुन्हा मला रेव्हरंड जे. एफ्. एडवर्डस् यांच्या मनोरंजक प्रयत्नाची आठवण होते.

तुकारामाचीं कांहीं सुभाषितें पाहिलीं कीं वर मांडलेला विचार वेगळ्या दृष्टीनें योग्य आहे, असें आपल्या लक्षांत येतें :

“ पोटा एका साटीं । तुका म्हणे जाले कष्टी ।।
जेथे देवाची तळमळ । तेथे काशाचा विटाळ ? ।।
मागे बहुत जाले खेळ । आता बळ वोसरले ।।
आशाबद्ध जन । काय जाणे नारायण ।।
आपुलें हित आपण पाही ।
संकोच तो न धरी कांही ।।
अवगुणांचे हातीं । आहे अवघी फजिती ।। ”

वरील सर्व वचनांत अर्थाचा एकच घटक आहे असें म्हणतां येईल काय ? म्हणजेच वरील वचनांतील विचार हे म्हणींतील व संस्कृतसुभाषितांतील विचारांप्रमाणें स्थिर, एकरंगी अशा प्रकारचे आहेत काय ?

... ...असें आपणास वाटत नाहीं. वरील प्रत्येक अवतरणांत तुकारामाला अभिप्रेत असलेला एक विवक्षित अर्थ आहे हें आपणास समजतें. आणि त्या अर्थाला त्याच्या व्यक्तिमत्त्वांतील प्रपंचपरमार्थाच्या कलहाची पार्श्वभूमि आहे, हेंहि आपण ओळखलेलें असतें. म्हणूनच वरील वचनांतील “ पोट, देव, विटाळ, खेळ, बळ, आशाबद्ध, नारायण, हित, संकोच अवगुण, फजिती ” या सर्व शब्दांना एक विशिष्ट अर्थघटक आहे, हें उघड आहे.

आणि व्यवहारांत व वाङ्मयांत जेव्हां वरील वचनांचा वापर केला जातो. तेव्हा त्या शब्दांचा तो विवक्षित अर्थघटकच वापरणारांना अभिप्रेत असतो, असें दिसत नाही, हेंहि आपण पाहतों. व्यक्तिपरत्वें त्या शब्दांचीं अर्थवलयें बदलत जातात व मग समग्र वचनांना एक नवीन अर्थपूर्णता प्राप्त होते. याचें कारणहि स्पष्ट असतें : त्या प्रत्येक शब्दांत व्यक्तीला जाणवणारें ‘ सत्य ’ (ज्याला ‘भावसत्य’

कविता व अलंकार बनलेली असते. पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे त्या कवितेंत उदाहरणाची वा अलंकरणाची प्रक्रियाच संभवत नाही.

आणि दुसऱ्या एका दृष्टीनें आपलें म्हणणें बरोबरच आहे, यांचा आपणास पडताळा येतो. तुकारामाचा पुढील अभंग या संदर्भात महत्त्वाचा वाटतो :

"हिरा ठेवितां ऐरणी। वांचें मारितां जो घणीं॥१॥
तोचि मोल पावे खरा। करणीचा होय चुरा॥छ॥
मोहरा होय तोचि अंगें। सूत न जळे ज्याचें संगें॥२॥
तुका म्हणे तोचि संत। सोसी जगाचे आघात॥३॥

सामान्य दृष्टीला वरील अभंगांत दृष्टांत व सुभाषित यांचें अस्तित्व व त्या अस्तित्वांतील अलगपणा दिसावा, हें स्वाभाविक आहे. पण हें आपल्याला पटतें काय ? या ठिकाणी कवितेचा आशय व कवितेचा अलंकार यांचें द्वैत आपणास जाणवतच नाही. कारण त्यांच्या अद्वैतानेंच ही कविता नामरूपास आलेली आहे. खरें म्हणजे या कवितेंतील आशयांत एकच एक सत्य आहे. हिरा, मोहरा व संत या तीन विषयांबद्दलचा एकच अर्थ तुकारामाला दाखवून द्यावयाचा आहे. एवढेंच नव्हें तर हें तीन विषयच या ठिकाणीं 'प्रस्तुत' विषय आहेत. त्यांत अप्रस्तुत ठरेल असा कोणताहि विषय नाहीं. त्यांत अलंकरणीय व अलंकार असा भेदाभेदच नाहीं. तुकारामाच्या सत्यलक्षी व्यक्तिमत्त्वानें शोधलेल्या त्या त्या विषयांच्या सत्यरूपांचा या कवितेंत आविष्कार आहे. त्या सत्यरूपांचा [Significant forms] एकत्रित न्यास हें त्याच्या प्रतिभेचें कसब आहे. कारण या प्रतिभेला या सत्यरूपांत एक परम अर्थाची सुसंगति जाणवलेली आहे. म्हणूनच या कवितेंतील प्रत्येक विषयावरच्या ओळी स्वतंत्रपणें अवतरणक्षम आहेत व संकलितपणेंहि त्या अवतरणक्षम आहेत.

म्हणूनहि वरील अभंगांत भासणारे दृष्टांत हीं खऱ्या अर्थानें तुकारामाचीं उपमेयेंच आहेत. ते दृष्टांत 'प्रस्तुत' आहेत. थोडक्यांत ते दृष्टांत अलंकार नसून कविताच आहेत व म्हणूनच त्यांना अवतरणक्षमता प्राप्त झालेली आहे.

अलंकारांचें अलंकार म्हणून असलेलें अस्तित्व व मौलिकत्व 'काव्यशोभाकर गुण' या सूत्रांत स्पष्ट झालेलीं आहेत. आणि या सूत्राचा अर्थ तुकारामाच्या दृष्टांतरूपी अवतरणांना चपखलपणें डकवितां येत नाहीं हेंहि आपल्याला समजलेलें आहे. अलंकारयोजनेचीं उद्दिष्टें व तिचे परिणाम एका दृष्टीनें फार मर्यादित असतात. तुकारामाच्या अवतरणरूप दृष्टांतांना अलंकारांचा अलंकार चढविला तर त्यांची शोभा वृद्धिंगत होण्याऐवजी विकृत होण्याचीच शक्यता आहे. हेंहि आपण लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

तुकारामाची एखादी कविता पूर्णतः दृष्टांतरूपी असते व ती समग्रपणे अवतरणक्षम ठरते, असेंहि आपल्याला आढळून येतें :

"ढेकरें जेवण दिसें साचें।
नाहीं तरि काचें कुंथाकुंथी॥ १॥
हेही बोल तेही बोल।
कोरडे फोल रुचीविण॥ २॥
गऱ्हांचिया होती परी।
फके वरी खाऊं नये॥ ३॥
तुका म्हणे असें हातींचें कांकण।
तयासी दर्पण विल्हाळक॥ ४॥"

या कवितेंतील शेवटचा चरण अवतरणक्षम म्हणून आपणास माहीत असतो. पण खरें पाहिलें तर ही संपूर्ण कविताच अवतरणयोग्य आहे असें आपल्या लक्षांत येतें. वास्तविक या कवितेंत 'उपमेय' हें अध्याहृत ठेविलें आहे, असें जाणवत असूनहि त्याविषयीं फारशी उत्सुकता आपण दाखवीत नाहीं. याचा अर्थच असा की ही कविता उपमानात्मक आहे याचीहि दखल आपण घेत नाहीं. उपमेय-उपमानाच्या आलंकारिक, कक्षेबाहेरच ही कविता उड्डाण करून जाते.

या कवितेंतहि तुकारामाच्या अनुभूतींचें साररूप साठविलेलें आहे, हें आपल्या लक्षांत येतें. उपमेय असो वा उपमान असो, त्यांचें आपल्या व्यक्तिमत्त्वाच्या द्वंद्वांतील मार्गानें 'सत्य' शोधून काढणें, हेंच तुकारामाच्या कवितेचें कार्य असल्यानें त्याच्या कवितेंत भलीबुरीं सत्यरूपें सतत येजा करीत असतात. आणि म्हणूचच त्याची कविता साकल्यानें, विभागशः, घटकशः (म्हणजे उपमेय, उपमान इत्यादि) अवतरणक्षम होऊं शकते.

अभिव्यक्तीची भाषा

तुकारामाच्या सर्वमान्य सुभाषितांची भाषा ही गद्याची नसते, ती भाषा पद्याची असते. याचा अर्थ असा की, ती भाषा भावनेची असते व तिचा भाव विचारात्मक असतो. शिवाय अल्पाक्षरत्व हें त्या भाषेचें संख्यात्मक [Quantitative] अंग असतें. वास्तविक या सर्व गोष्टी उघड आहेत, हें आपल्याला समजतें. तुकारामाच्या उक्ती या धर्मग्रंथांतील वा तत्त्वज्ञानग्रंथांतील अथवा शास्त्रीय प्रबंधांतील उक्ती नसून त्या केवळ कवितेंतील उक्ती आहेत. ही वस्तुस्थिति नेमकेपणानें जाणल्यानें, तुकारामांच्या वचनांची पद्यात्मक परिभाषा हें एक सूर्यप्रकाशाइतकें उघडें सत्य असतें. तुकारामाच्या सुभाषितांना संस्कृत वाङ्मयांत मोकाट सुटलेल्या सुभाषितांचा संपर्क लागत नाही व त्या दोघांत मूलभूत भेद आहे असें जेव्हां आपण म्हणतो किंब्रहुना मराठींतील म्हणी व तुकारामाचीं कवितावचनें यांतहि फरक करतो, तेव्हां वरील गोष्टच आपण गृहीत धरलेली असते. तुकारामाच्या अवतरणांतील भावनांकित हा अल्पाक्षर भाषेमुळेच त्यांना संस्कारांच्या सर्व पातळ्यांवर वावरतां येतें. या अवतरणांचें प्राथमिक आवाहन बुद्धीला नसून भावनेला असतें, कारण तीं अवतरणें काव्यांतर्गत असतात. आणि कवितेंतील विचार हे विशिष्ट रूपाचे विचार असतात. या मुद्द्याचें विवेचन करण्याचें हें स्थळ नव्हे. पण तुकारामाचीं सुभाषितें त्यांतल्या विचारापेक्षाहि त्यामागील भावनेमुळेंच अधिक परिणामकारक होतात, याचें एक गमक असें कीं, तीं सुभाषितें व्यक्ति व संस्कृति यांच्या निरपेक्षतेनें उद्धृत केलीं जातात. तीं परस्परविरोधी प्रवृत्तीच्या व्यक्ति व शक्ति यांना आवाहन करूं शकतात. मानवाच्या परिवर्तनशील विचारांपेक्षां त्याच्या अपरिवर्तनशील स्थायी भावनांनाच तीं अधिक आकर्षित करून घेतात् :

" आशाबद्ध जन । काय जाणे नारायण ॥ "

" सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वताएवढें ॥ "

"ओलें मातीचा भरवसा । कां रे धरिशी मानसा ॥ "

" जन हे सुखाचें दिल्याघेतल्याचें ।
अंत हे काळींचें नाहीं कोणी ॥ "

"तुका म्हणे येचि घडी । उभ्या पावतील थडी ॥ "

" पाहों ग्रंथ तरी आयुष्य नाहीं हातीं ॥ "

– परमार्थाभिमुख वृत्तींचीं हीं विधानें प्रापंचिकांनाहि मान्य होतात, याचें कारण त्यांतील विचार विचार म्हणून महत्त्वाचे नसून, त्या विचारांना अंकित करून त्यांचें आलेखन करणाऱ्या भावना हेंच होय. या ठिकाणीं पुन्हा मला रेव्हरंड जे. एफ्. एडवर्डस् यांच्या मनोरंजक प्रयत्नाची आठवण होते.

तुकारामाचीं कांहीं सुभाषितें पाहिलीं कीं वर मांडलेला विचार वेगळ्या दृष्टीनें योग्य आहे, असें आपल्या लक्षांत येतें :

" पोटा एका साटीं । तुका म्हणे जाले कष्टी ॥
जेथे देवाची तळमळ । तेथे काशाचा विटाळ ? ॥
मागे बहुत जाले खेळ । आता बळ वोसरले ॥
आशाबद्ध जन । काय जाणे नारायण ॥
आपुलें हित आपण पाही ।
संकोच तो न धरी कांही ॥
अवगुणांचे हातीं । आहे अवघी फजिती ॥ "

वरील सर्व वचनांत अर्थाचा एकच घटक आहे असें म्हणतां येईल काय ? म्हणजेच वरील वचनांतील विचार हें म्हणींतील व संस्कृतसुभाषितांतील विचारांप्रमाणें स्थिर, एकरंगी अशा प्रकारचे आहेत काय ?

... ...असें आपणास वाटत नाहीं. वरील प्रत्येक अवतरणांत तुकारामाला अभिप्रेत असलेला एक विवक्षित अर्थ आहे हें आपणास समजतें. आणि त्या अर्थाला त्याच्या व्यक्तिमत्त्वांतील प्रपंचपरमार्थाच्या कलहाची पार्श्वभूमि आहे, हेंहि आपण ओळखलेलें असतें. म्हणूनच वरील वचनांतील " पोट, देव, विटाळ, खेळ, बळ, आशाबद्ध, नारायण, हित, संकोच अवगुण, फजिती " या सर्व शब्दांना एक विशिष्ट अर्थघटक आहे, हें उघड आहे.

आणि व्यवहारांत व वाङ्मयांत जेव्हां वरील वचनांचा वापर केला जातो. तेव्हा त्या शब्दांचा तो विवक्षित अर्थघटकच वापरणारांना अभिप्रेत असतो, असें दिसत नाही, हेंहि आपण पाहतों. व्यक्तिपरत्वें त्या शब्दांचीं अर्थवलयें बदलत जातात व मग समग्र वचनांना एक नवीच अर्थपूर्णता प्राप्त होते. याचें कारणहि स्पष्ट असतें : त्या प्रत्येक शब्दांत व्यक्तीला जाणवणारें ' सत्य ' (ज्याला ' भावसत्य '

म्हणतां येईल) वेगवेगळें असतें. त्या शब्दांची लक्षणीयता [significance] प्रत्येकाच्या जीवनांत व विचारांत विभिन्न ठरते. तुकारामाची परमार्थिक, सांप्रदायिक लक्षणीयता. खरें म्हणजे पारमार्थिक व सांप्रदायिक नसलेल्या लक्षणीयतेला जन्म देते. त्याचीं वचनें या अर्थानें प्रसरणशील असतात. म्हणूनच तुकारामासारख्या संतांचीं वचनें हीं सामान्यांचीं वचनें ठरतात. तुकारामाचा धर्म खिस्ताचा धर्म बनूं पाहतो. तुकाराम सनातनी भासला तरी तो सुधारकांच्या पक्तींत बसूं शकतो.

या प्रसरणशीलतेचा एक विशेष असा कीं तिचें क्षेत्र व्यक्तीपुरतेंच मर्यादित होत नाहीं. स्थलकालांच्या संदर्भांतहि ही प्रसरणशीलता अनुभवास येते. याच अर्थानें तुकारामाचीं अवतरणें शाश्वत ठरतात. कारण अनेक व्यक्तींना, अनेक स्थलप्रदेशांत व अनंत कालावधींत तीं उदाहरणीय वाटतात. कारण तीं केवळ अर्थदृष्टयाच बदलतात व मूल्यदृष्टया स्थिर राहतात.

तुकारामाच्या सुभाषितांतील विचारांना विचार म्हणून महत्त्व नसतें, असें जेव्हां आपण म्हणतो, तेव्हा वरील विचारच आपण गृहीत धरलेला असतो, हें स्पष्ट आहे. तुकारामाच्या सुभाषितांचें महत्त्व व माहात्म्य हें मूलभूत मानवी अनुभूतींचें महत्त्व व माहात्म्य आहे; एका संतकवीच्या नियंत्रित व विवक्षित अनुभूतींचें तें महत्त्व व माहात्म्य नाहीं.

तुकारामाचें व्यक्तित्व हें विकसनशील होतें आणि त्याच्या कवितेंतहि ही प्रवृत्ति दिसून येते. ज्या व्यक्तीचें जीवन विकसनशील असतें. त्यांना विकासाच्या प्रत्येक अवस्थेंत त्याचीं कांही वचनें वेगवेगळ्या अर्थानें प्रतीत होतात, ही गोष्टहि लक्षांत ठेविली पाहिजे :

" संतसंगतीं न करावा वास । "
" तुका म्हणे गर्भवासी । सुखें घालावें आम्हासी ॥ "
" राग आळवितो नाना । गातो काय तें कळेना ॥ "
" पावलों हा देह कागतालिन्यायें । "

— यासारखीं वचनें हीं निवडक वाचकांच्या दृष्टीनें विलक्षण विकसनशील ठरतात, ही वस्तुस्थिति म्हणूनच अर्थपूर्ण आहे.

सुभाषितांतील स्थानांतर

तुकारामाच्या उक्तींचें कवितेंतील प्रत्यक्ष स्थान पहाणेंहि केवळ मनोरंजकच नव्हे, तर उद्बोधक ठरतें. इसापाचीं तात्पर्यें हीं अविभक्तकुटुंबांतील वडीलधाऱ्या माणसांसारखीं असतात. आणि संस्कृत सुभाषितें व मराठी म्हणी यांना खरें म्हणजे कुटुंबच नसतें. त्यांचा संसार म्हणजे फटिंग कलंदराचा संसार असतो. तुकारामाचीं अवतरणें स्थानांतरप्रिय असतात. कवितेच्या ध्रुवपदीं वडीलधाऱ्या माणसांप्रमाणें कधीं कधीं तीं बसलेलीं आढळतात. तर कधीं कधीं कवितेंत मधेंच आडोशाला लहान बालकाप्रमाणें बसून, तीं ' बालादपि सुभाषितम् ।' हें तत्त्व आपल्याला बरोबर पटवून देतात; आणि अधूनमधून ती कवितामंदिराचा कळसहि बनतात व अशा कळसांना पाहूनच कवितांतील देवाचें दर्शन झाल्याचें समाधान आपणास वाटतें.

वरील प्रकारच्या स्थानभेदामुळें संबंधित सुभाषितांवर कोणताहि बरावाईट परिणाम होत नाहीं, हें आपण लक्षांत ठेविलें पाहिजे. मात्र कांहीं बाबतींत अवतरणांच्या स्थानभेदामुळें कांहीं परिणाम संभवतात :

ध्रुवपदीं आलेल्या अवतरणांनीं पुष्कळदां त्यानंतर आलेल्या वचनांची अवतरणक्षमता झाकळली जाते.

' अवगुणांचे हातीं । आहे अवघी फजीती ' या सर्वमान्य उक्तीनंतर आलेल्या :

नाही पात्रासवें चाड । प्रमाण तें फिकें गोड ॥१॥
विष तांब्या वाटी । भरली लावूं नये होटीं ॥२॥
तुका म्हणे भाव । शुद्ध बरा सोंग वाव ॥३॥

या वचनांचें व्यवहारांतील व वाङ्मयांतील चलन पुष्कळदां बंद पडतें. अवतरणांचा वापर करणाऱ्या व्यक्तींचें एक प्रकारचें आलस्य अशा वेळीं जाणवतें. पण या आलस्याला ध्रुवपदीं असलेलें अवतरणच प्रेरक होतें, हीहि गोष्ट आपण लक्षांत ठेविली पाहिजे.

' मनाच्या तळमळें । चंदनें ही अंग पोळे ॥ '

—ही उक्ति, तिच्या स्थानामुळेच चलनांतून निघून गेल्याचें पुढील कवितेवरून स्पष्ट होतें :

" चित्त समाधानें । तरी विष वाटें सोनें ॥ १ ॥ ध्रु॥
बहु खोटा अतिशय । जाणां भले सांगो काय ॥ २ ॥
मनाच्या तळमळें । चंदनें ही अंग पोळे ॥ ३ ॥
तुका म्हणे दुजा । उपचार पीडा पूजा ॥ ४ ॥

...या कवितेंतील ध्रुवपदीं असलेलें वचनच प्रचारांत असल्यानें तिनें नंतरच्या चरणांना आपल्याच सांवटांत रोखून धरलेलें आहे.





कवितेंत शिखरीभूत असणाऱ्या कांही अवतरणांत कवितेंतील पूर्वगामी तपशीलाला सामावून घेण्याचा व सूचित करण्याचा गुणहि आपणास पाहावयास सापडतो :

" तुका म्हणे मनीं नाही । न ये आकारातें कांही ॥ "
" सांडीं थोरपणा । तुका म्हणे सर्वें दीना ॥ "

हीं वचनें कवितेच्या शेवटीं आलेलीं आहेत. या वचनांच्या पूर्वींचा तपशील आपणास समजूं शकतो. कल्पनेनें तो आपल्या मनांत उतरूं शकतो. किंबहुना तो सर्व तपशील आपणास आकलन झाल्याचें समाधान आपणास मिळत असतें. क्वचित् प्रसंगीं हा पूर्वगामी तपशील इसापाच्या कथेप्रमाणेहि असतो. तुकाराम त्या स्थळीं एक कथा सांगतो व –

" तुका म्हणे जिता गाढव केला ।
मेलियावरी नरका नेला ॥ "

–असा निष्कर्ष आपल्यापुढें ठेवतो.

वादविवादांत किंवा न्यायालयांत ज्या चतूरोक्तीला अत्यंत महत्त्व असतें, अशा प्रकारची चतूरोक्ति सामान्यतः तुकारामाच्या कवितेंत शेवटींच आल्याचें दिसून येतें. अशा चतूरोक्तीच्या पूर्वी येणारा सर्व पुरावाहि आपण कल्पनेनें समजून घेऊं शकतो. तुकारामाच्या पुढील कवितेंत :

" ज्याचा संग चित्तीं । तुका म्हणे तो त्या याती ॥ "

– हें जें अवतरण आढळतें, तें याच दृष्टीनें महत्त्वाचें असतें :

"महारासि सिवे । कोपे ब्राह्मण तो नव्हे ॥ १ ॥ ध्रु ॥
तया प्रायश्चित्त कांहीं । देहत्याग करितां नाहीं ॥ २ ॥
नातळे चांडाळ । त्याचा अंतरीं विटाळ ॥ ३ ॥
ज्याचा संग चित्तीं । तुका म्हणे तो त्या याती ॥ ४ ॥"

तुकारामाचीं पुढील अवतरणें कवितेच्या मधल्या भागांत कोठेंतरी येतात आणि त्यामुळें त्यांची व तदितरांची परिणामकारकता कमीअधिक होत नाहीं :

" सिणलें तें गेलें सिणलियापासीं ।
जाली त्या दोघांसी एक गति "
" आशा सर्वस्वें सांडावी ।
तेणें निजपदी पावावी ॥ "
" पाषाणा पाषाण पूजी लोभें । "
" कोणा ही जिवाचा न घडो मत्सर ।
वर्म सर्वेश्वरपूजनाचें ॥ "

तुकारामाचीं अवतरणें हीं तत्त्व आणि तपशील, विचार आणि स्पष्टीकरण, उपपत्ति आणि उदाहरण, उपमेय आणि उपमान, कला आणि कारागिरी, अशासारख्या प्रक्रियांतून संभवत नाहींत, याचें गमक म्हणजेच त्यांची कवितेंतील स्थानांतरप्रियता हें होय.

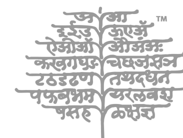
कलात्मक अंग

पुष्कळदां तुकारामाच्या अवतरणांतील एका कलात्मक अंगाकडे आपलें लक्ष वेधतें : ही कलात्मकता म्हणजे अवतरणांत ओवलेली आलंकारिकता होय :

" अंधळ्याचें काठी लागलें आंधळें ।
घात एक वेळे मागेंपुढें ॥ "
" दोहीं पेवावरी ठेवूं जातां हात ।
शेवटीं अपघात शरीराचा ॥
" नाही काष्ठाचा गुमान ।
गोवी भ्रमरा सुमन ॥ "
" शुद्ध बीजा पोटीं ।
फळें रसाळ गोमटीं ॥ "
" सुख पाहतां जवापाडें ।
दुःख पर्वताएवढें ॥
" पत्र कोण मानी वंदितील सिक्का ।
गौरव सेवका त्याची मुळें ॥
" काय दिनकरा ।
केला कोंबड्यानें खरा ॥ "
" तिथी धोंडापाणी ।
देव रोकडा सज्जनीं ॥
" कर्पूरकांडणीं काय कोंडा कणी ॥ "

वरील वचनांत सर्वमान्य अलंकारांचीं उदाहरणें सापडतात. परंतु त्यांत तुकारामाच्या कल्पकतेचा जो एक विशेष गुण आढळतो, तो म्हणजे विरोधात्मक आविष्काराचा गुण होय. विरोधतत्त्व हें एक सौंदर्यतत्त्व मानलें जातें. आणि या सौंदर्यतत्त्वाचा उपयोग तुकाराम नेहमीं करतांना आढळतो. तुकारामाच्या व्यक्तिमत्त्वांतील मूलभूत कलह (जो कलह त्याच्या कवितेमागें उभा आहे तो!) हा दोन विरोधी तत्त्वांचाच कलह असल्यानें, कदाचित् तुकारामाच्या आलंकारिक कवितेंत त्याच विरोधात्मक गुणाचा प्रभाव पडला असावा.

ही आलंकारिकता ज्याप्रमाणे तुकारामाच्या उक्तींना आकर्षकता प्राप्त करून देते, त्याचप्रमाणें ती त्या





उक्तींच्या निर्मितींत अपरिहार्यहि असते, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. ही आलंकारिकता केवळ 'काव्य-शोभाकर' नसून काव्यकारकहि असते; ती त्या उक्तींचा अविभाज्य घटक असते. म्हणूनच ही आलंकारिकता सामान्य अर्थानें आलंकारिकता नसून विशेष अर्थानें असते, हें आपल्या सहज लक्षांत येतें.

अवतरणक्षमतेचें गमक

तुकारामाच्या सुभाषितांचा विचार करतांना आणखी एका दृष्टीनें प्रयत्न करणें आवश्यक आहे, असें आपल्याला वाटूं लागतें. या ठिकाणीं तुकारामाच्या कवितेंतील दोन चरण आपल्या सहज लक्षांत येतात :

" पराविया नारी माउलीसमान।
मानिलिया धन काय वेचें ॥

व

" परनारी मज रखुमाईसमान।
वमनाहूनि धन नीच मानी ॥

या दोन वचनांपैकी पहिलें वचन 'अवतरणक्षम' आहे पण दुसरें वचन मात्र तसें नाही. हें असें कां होतें, याचा विचार करतांना कांही गोष्टी चटकन् आपल्याला समजतात : पहिल्या ओळींत तुकाराम स्वेतरांना उद्देशून बोलत आहे, पण दुसऱ्या वचनांत तो स्वतःलाच उद्देशून बोलत आहे. पहिल्या वचनांत उद्बोधन आहे, तर दुसऱ्या वचनांत आत्माविष्कार आहे. पहिल्या वचनांतील आलंकारिकता जाणवत नाही पण दुसऱ्या ओळींतील अलंकार अलंकार म्हणून लक्षांत येतो. पहिल्या ओळींत वस्तुनिष्ठता आहे व दुसऱ्या चरणांत उघड आत्मनिष्ठा आहे. पहिल्या वचनांत एकच एक विचार आहे. तर दुसऱ्यांत दोन विचार आहेत. पहिला चरण वाचतांना तुकाराम आठवत नाही परंतु दुसरी ओळ वाचतांना मात्र ती 'तुकारामाची' ओळ आहे, हें जाणवतें. पहिल्या वचनांवर आपला हक्क आहे असें आपल्याला भासतें पण दुसरी ओळ केवळ 'तुकाराम' नांवाच्या एका माणसाची खाजगी मालमत्ता आहे. हेंच आपल्या लक्षांत येतें.

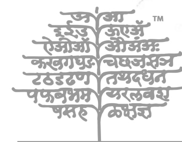
या सर्व स्पष्टीकरणावरून एक गोष्ट आपल्याला सहज प्रतीत होते : तुकारामाच्या ज्या कवितेंत अवतरणक्षमता असते. ती कविता वर उकलून दाखविलेल्या पहिल्या चरणाच्या सर्व विशेषांनीं युक्त असते. तुकारामाची जी कविता स्वेतरांना उद्देशून लिहिलेली असते, जींत उद्बोधन असतें, जींत विशेष प्रकारची आलंकारिकता असते, जी वस्तुनिष्ठ असते, जिच्यांत एकाच आशयाचा एकसंधपणा आढळतो, जिच्यांत व्यक्तिविशिष्टता उरत नाही, तीच कविता अवतरणक्षम चरणांना जन्म देते. आणि अशा प्रकारची कविता तुकारामानें वैपुल्यानें लिहिलेली आहे, हेंहि आपल्या लक्षांत येतें.

तुकारामाच्या समग्र कवितेंत आढळणारा हा जो उद्बोधक कवितेचा फार मोठा गट आहे, त्याचें सर्वंकष स्वरूप स्पष्ट करण्याचें हें स्थळ नव्हें. तुकारामानें स्वतः नमूद केलेलीं कवितेचीं प्रयोजनें तपासून पाहण्याचीहि ही जागा नव्हें. परंतु वरील उद्बोधक कवितेला परिपोषक ठरणारी तुकारामाची काव्यप्रकृति त्याच्या कितीतरी वचनांतून त्यानेंच स्पष्ट केली आहे : तुकारामाच्या 'संत' म्हणून असलेल्या व्यक्तित्वाचाच वाङ्मयीन आविष्कार त्याच्या उद्बोधनपर कवितेंत आढळतो, ही गोष्ट महत्त्वाची आहे. संतपदीं विराजमान झालेला तुकाराम हा 'उपकारापुरता' उरलेला होता हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

" विषयीं विसर पडला निःशेष।
अंगीं ब्रह्मरस ठसावला ॥
माझी मज झाली अनावर वाचा।
छंद या नामाचा घेतलासे ॥ "

— या कवितेंतील 'अनावर झालेल्या वाचेचा' छंद हरिनामाचा व हरिनामाच्या प्रचाराचा होता ही वस्तुस्थिति आपण लक्षांत ठेविली पाहिजे. सुपाटोपलीच्या कवींना तुकाराम 'काकवी' म्हणून झिडकारून स्वतःला 'सुधा' समजतो. 'मानवस्तु आदरणाऱ्या' कवींच्या तोंडावर 'थू थू' करतो किंवा 'घरोघरीं' झालेल्या 'कवींना' 'प्रसादाची चवी' नाहीं म्हणून तक्रार करतो, तेव्हां तुकारामाच्या कवित्वाविषयीच्या आपल्या कल्पना स्पष्ट होतात. तुकारामांतील संतानें त्याच्यांतील कवीला उपदेशक, शिक्षक, प्रचारक किंवा व्यापक अर्थानें 'खराखुरा कवि' बनविलें होतें. या सर्व पातळयांवरून लिहिली गेलेली त्याची कविताच अवतरणक्षम ठरली, ही गोष्ट आपणास कळून चुकते.

अनुक्रमणिका





या ठिकाणीं मला डॉ. केतकरांच्या एका वचनाची आठवण होते. ते म्हणतात, " जुने संतकवि यांस आपण ते कवि नाहींत असें म्हटलें, म्हणजे त्यांच्या पदरीं आपण कमीपणा बांधतो असें नाहीं. कारण ते शिक्षक होते हें कोणीहि कबूल करील, आणि लावण्या करणाऱ्या मंडळींचा कवि या शब्दावर हक्क ब्रह्मज्ञानावर ओवी-बद्ध लिहिणारापेक्षा जास्त आहे. " केतकरांच्या या वचनांत एकच सुधारणा आपण करणार आहोत. ती अशी कीं, संतकवि हे केवळ शिक्षकच होते असें नाहीं, तर ते कवि या शब्दावर लावणीकारांइतकाच हक्क असणारे कविहि होते. त्यांच्या कवित्वाच्या पदरीं कमीपणा बांधणारे आपण कोण ? आपल्यांतील बहु-संख्यांना तर ते ' महाकवि ' वाटतात. खरें म्हणजे त्यांच्या कवित्वाला कमीं लेखणारे ते स्वतःच होते. आणि म्हणूनच ते मोठे कवि ठरले.

तुकारामाच्या प्रचारात्मक कवितेंत अवतरणक्षमता होती, हें उघड आहे. पण प्रचार म्हणजे तरी काय ? व्यवहारांत, राजकारणांत व कलाक्षेत्रांत ' प्रचार ' या शब्दाचे अर्थ विवक्षित असतात. कलाक्षेत्रांतील प्रचाराचें स्वरूप कसें असतें, यावर पुढील इंग्लिश अवतरण अधिक प्रकाश पाडूं शकेल, असें मला वाटतें. तें अवतरण असें : " If however, we stretch the term to mean " effort, whether conscious or not, to influence readers to share one's attitude towards life ", then there is plausibility in the contention that all artists are propagandists or should be, or (in complete reversal of the position outlined in the preceding sentence) that all sincere, responsible artists are morally obligated to be propagandists." वरील अवतरणांतील पहिल्या वाक्यांत जो ' term ' शब्द आहे, तो ' propaganda ' या शब्दाला उद्देशून घातलेला आहे.

या अवतरणांत कलाक्षेत्रांतील ' प्रचारा 'ची मांडलेली कल्पना तुकारामाच्या उद्बोधक कवितेला यथार्थपणें लागू पडते. तुकाराम सहेतुक कवि होता. आपली जीवन-विषयक विशिष्ट दृष्टि वाचकाला पटवून देण्यासाठीच तो कवितालेखन करीत होता. तुकाराम आपल्या कवितेविषयीं विलक्षण निष्ठ व दक्ष होता. आणि म्हणूनच तो प्रचारक–कवि होता. त्याच्या प्रचारकाव्यांतील कांहीं सूत्रें अतिशय लोकप्रिय ठरलीं. या सूत्रांनाच आपण तुकारामाची अवतरणक्षम कविता म्हणतो.

तुकारामाच्या अशा प्रकारच्या कवितेचा एक विशेष आपण लेखाच्या आरंभींच समजावून घेतला होता. तो विशेष म्हणजे तुकारामाच्या कवितेंतील ' अवतरणें ' ही एक ' संमिश्र घटना ' आहे, हा होय. तुकाराम हा प्रामाणिक प्रचारकवि होता, याचें गमक म्हणजेच ही ' संमिश्र घटना ' होय. या संमिश्र घटनेचेंच आकलन करून घेण्याचा आपला प्रयत्न होता. या बाबतींत टी. एस. इलियट या इंग्लिश समीक्षकाच्या एका लेखाची [' Poetry and Propaganda '] आठवण आपणास होईल. या लेखांत इलियट ज्याला " Purticularly conscious and responsible propagandist " म्हणतो, अशा जातीच्या कवींत तुकारामाची गणना करावी लागेल. अशा जातीच्या कवीचा कवितांतर्गत प्रचार हा सरळ, साधा, कृतिप्रेरक नसतो तर तो संमिश्र व संस्कारशील असतो. तुकारामाच्या अवतरणक्षमतेंतहि हे विशेष गुणधर्म आहेत, हें आपल्याला दिसून येतें. इलियटचें पुढील म्हणणें असें : " Serious art implies a view of life which can be stated in philosophical terms, even in terms of systems" तुकारामाच्या कवितेनें त्याचा जीवन-विषयक दृष्टिकोन ज्या तत्वज्ञानात्मक परिभाषेंत सांगितला, त्या परिभाषेलाच आपण त्याची अवतरणक्षम कविता म्हणतो. त्या कवितेवरून त्याचा दृष्टिकोन तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेंत आपणांस सहज मांडता येईल. पण तुकाराम आपल्यासारख्या लोकांच्या प्रयत्नासाठीं थांबलाच नाहीं. त्यानें स्वतः होऊनच आपल्या कवितेंतून तसा प्रयत्न केला. म्हणून जेव्हां जेव्हां त्याच्या कवितेंत अवतरणें सिद्ध झालीं, तेव्हां तेव्हां तुकारामानें तत्त्वज्ञानाची पद्धति स्वीकारली होती, असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

श्रेष्ठ कविता श्रेष्ठ वाटते. याचें एक कारण असें कीं, ती अवतरणक्षम असते. कारण अवतरणें हीं मानवी

अनुक्रमणिका

अनुभूतींतील मौलिक सत्यरूपें असतात. एका समर्थ व्यक्तीचीं अनेक व्यक्तींना जाणवणारीं व पटणारीं तीं आदर्श वचनें असतात. मॅथ्यू अॅर्नोल्ड या नांवाच्या इंग्रजी कविसमीक्षकानें तर कवितेचें वर्णनच, पुढील-प्रमाणें केलेलें आहे. " Poetry is nothing less than the most perfect speech of man, that in which he comes nearest to being able to utter the truth ".

तुकारामाच्या अवतरणक्षम कवितेला हें व्याख्यारूप वर्णनहि यथार्थपणे लागूं पडतें. आपल्या कवितेविषयीं तुकारामाची कल्पना 'perfect speech' अशीच होती. आणि त्याचा आत्मविश्वास तर या बाबतींत आकाशाएवढा होता :

"कोण सांगायास। गेले देशोदेश।
नेले वाऱ्याहातीं माप। समर्थ तो माझा बाप ॥"

... असें जेव्हां तुकाराम म्हणतो, तेव्हां हा कवि खरोखरच 'सुधा-कवि' आहे, हें आपल्याला पटतें. तुकारामांतील संतानें त्याच्यांतील कवीला व्यापक अर्थानें 'खुराखुरा कवि' बनविलें होतें, याचा पडताळाहि अॅर्नोल्डच्या वचनांवरून येईल.

तुकाराम उपदेशक कवि होता, म्हणूनच त्यानें अवतरणक्षम कविता लिहिली व त्यानें अवतरणक्षम कविता लिहिली, म्हणूनच तो कवि, संतकवि व श्रेष्ठ कवि या पायऱ्यांनीं उच्चपदस्थ झाला.





वाचकांचा-पत्रव्यवहार —

ज्ञानेश्वरांची स्त्री :

प्रा. द. भि. कुलकर्णी यांचा 'नवभारतां'तला 'ज्ञानेश्वरांची स्त्री' हा लेख वाचला, तो आवडला. भगिनीप्रेमाचे उल्लेख नाहीत यांत मला आश्चर्य वाटत नाही. 'कौटुंबिक जीवनांत स्त्री' या संदर्भाला एक आधुनिक ऐहिकतेचा अर्थ आहे. पण ज्ञानेश्वरकालीन पुरुषप्रधान संस्कृतींत स्त्रीला फक्त पत्नी व माता एवढींच दोन dimensions होतीं—किंवा मग जारिणी वगैरे याचेच negative पर्याय होते. 'पत्नी' यांतहि तिचें बौद्धिक सहचारिणी म्हणून स्थान नव्हतें. तर पतिव्रता व वल्लभा एवढेंच होतें. स्त्रीची मैत्रिणीसारखी कल्पना तर नव्हतीच. एकंदर तुम्ही म्हटलें आहे त्याप्रमाणे त्यांत 'पुरोगामित्व' नसून परंपरागत आदराची भावना आहे. स्त्रीला पुरुषाप्रमाणे स्वतंत्र बौद्धिक व सामाजिक व्यक्तित्व नाहीं.

—— दि. के. बेडेकर

प्रा. द. भि. कुलकर्णी यांचा 'ज्ञानेश्वरांची स्त्री' हा लेख पुष्कळ बरा वाटला. साक्षेपी अभ्यास, संशोधनाची दिशा या दृष्टीनें लिखाण तसें मार्मिक व वाचनीय आहे. मध्यंतरीं थोडा कंटाळवाणा वाटला, तरी पुढें लेख सावरला आहे. तथापि कांहीं मुद्दे विचार करण्याजोगे आहेत. ते असे:—

(१) ज्ञानेश्वरांची स्त्रीविषयक भूमिका स्पष्ट करतांना, इतर महाराष्ट्रीय संतांच्या स्त्रीविषयक भूमिकेचा नकळत अधिक्षेप झाला आहे. त्यांनीं 'स्त्रीनिंदा' केली असें म्हटलें आहे; परंतु वस्तुतः ही स्त्रीनिंदा नसून स्त्रीविषयक सत्य आहे. ज्याचें एकमेव लक्ष्य 'परमार्थ' आहे, अशा कुठल्याहि व्यक्तीचा हाच अनुभव व दृष्टिकोन असणें साहजिक आहे. ही वास्तववादी दृष्टि आहे. कटु सत्य आहे; तेंच संतांनीं तितक्याच वास्तव शब्दांत मांडलें. वैराग्यशतकांत 'मुखं लालाक्लिन्नं......' हें स्त्रीचें वर्णन असेंच आहे. 'बीभत्स' रस हेंच याचें काव्यात्म स्वरूप. कलेंत बीभत्सरसाला, आत्मनिष्ठा (Sincerity) व प्रामाणिकपणा यांनाहि स्थान आहे. तेव्हां असले उतारे कलाहीन म्हणतां कसे येतील ? 'पिण्डे पिण्डे मतिर्भिन्ना' या न्यायानें अनुभवभेदानुसार प्रत्येकजण अभिव्यक्ति करीत असतो. लेखकानें म्हटल्याप्रमाणें याबाबतींत ज्ञानेश्वरांची परिमितता हें त्यांच्या या क्षेत्रांतल्या (स्वानुभवजन्य) अनभिज्ञतेचें कारण असेल.

(२) स्त्रीची माता म्हणून, कन्या म्हणून, पत्नी म्हणून, स्तुति केवळ ज्ञानदेवांनींच केली असें नसून इतर संतांनींहि अमाप केली आहे असे असंख्य उतारे संतवाङ्मयांतून काढून दाखवितां येतील. भक्तिमार्गांत पुरुष-स्त्री असा भेदच नाहीं. 'विठाई माउली' म्हणणाऱ्यांना मातेची उदात्तता पटली नसावी काय ?

(३) ज्ञानेश्वर व इतर संत यांच्या स्त्रीविषयक दृष्टिकोणांत तसा फारसा फरक नाहीं. सर्वांभूतीं भगवंत हीच ती दृष्टि. अर्थात् एकनाथ-तुकाराम हे अधिक missionary (त्यांतल्या त्यांत) वाटतात. ज्ञानेश्वर अधिक तत्त्वनिष्ठ, missionary असूनहि. त्यामुळें अभिव्यक्तींत (व व्यक्तित्वभेदामुळेंहि) भिन्नता; दृष्टींत नव्हे.

(४) सर्व लेख वस्तुनिष्ठ पद्धतीनें लिहिला असून एकाच ठिकाणीं मात्र 'मला असें वाटतें' हा प्रथमपुरुषी उल्लेख खटकतो.

(५) 'ज्ञानेश्वरांची स्त्री' हें शीर्षक चमत्कृतिपूर्ण असलें, तरी ज्ञानेश्वरांच्या व्यक्तिमत्त्वाची उदात्तता व वैशिष्ट्य लक्ष्यांत घेतां त्यांतला ध्वनि (गमतीदार असूनहि) मनाला खटकतो.

(६) संतवाङ्मयाकडे कला म्हणून पहायला व तें तपासायला हरकत नाहीं; परंतु त्यासाठीं आपली कलेची कक्षा अधिक विशाल व अधिक

समंजस (म्हणजे लेखकाची भूमिका अत्यंत समरसतेनें हेरणारी) असावी.

— गं. वि. कुलकर्णी

वरील टीकेवर लेखक—

प्रा. द. मि. कुलकर्णी यांचें उत्तर—यादवकालीन संस्कृतींत भगिनीप्रेमाचे परिमाणच नव्हतें व म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या लेखनांत भगिनीप्रेमाचा निर्देश आला नसेल असें प्रा. वेडेकर म्हणतात. हें मत मला पटत असलें तरी तें पुन्हा एकदां तपासून घ्यावें असें वाटतें. कारण ज्ञानेश्वरांनी नाही तरी तुकारामाने ' जंव चाले मोठा धंदा । तंव बहिण म्हणे दादा ' असा ' भगिनीप्रेमा'चा उल्लेख केला आहे; व ज्ञानेश्वरांच्या मानाने तुकाराम बराच अलीकडला असला तरी सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांच्या दृष्टीने त्या दोहोंचाहि काल एकच ठरावा.

(१) ' स्त्रीनिंदा ' हें जर एक सत्य असेल तर त्याबाबतींत कांही चर्चाच होऊं शकत नाही. हा जीवनमूल्यांचा प्रश्न आहे. म्हणजे माझीं व श्री. गं. वि. कुलकर्णी यांचीं जीवनमूल्येंच मूलतः भिन्न आहेत असें दिसतें. बीभत्स हा रस आहे हें मर्ढेकरांनी पुन्हा एकदां सिद्ध केलें आहे. पण इतर संतांचे स्त्रीनिंदापर उद्गार रसपूर्ण आहेत का ? मला शंका आहे.

(२) ज्ञानेश्वरांव्यतिरिक्त इतर संतांनी केलेली स्त्रीप्रशंसा ऐकण्यास मी उत्सुक आहे.

(३) ज्ञानेश्वर व इतर संत यांच्यांत फरक हाच की ज्ञानेश्वर अधिक विवेकी व अधिक कलात्मक आहेत. सामाजिकदृष्ट्या मात्र कांही फरक नाही.

(४) आत्मस्तुतीचा आरोप येणार नसेल तर मी असें सांगेन की वस्तुनिष्ठा व आत्मनिष्ठा, रसग्रहण व संशोधन यांचें एकीकरण करूनच संपूर्ण लेख लिहिला गेला आहे— कारण लेखनाचे असे कप्पे मला मान्य नाहींत.

(५) शीर्षकाबाबतींतहि माझी दृष्टि हीच आहे. त्यामुळे कुणाच्या भावना दुखावल्या गेल्या असतील तर मात्र क्षमस्व !

(६) या मुद्यांचा रोख कळला नाहीं. मी ज्ञानेश्वरांची भूमिका ' अत्यंत समरसतेनें ' समजावून घेतली नाही असें पत्रलेखकाला म्हणावयाचें आहे काय ? रोख समजल्याशिवाय उत्तर काय देऊं ?

— द. मि. कुलकर्णी

हौशी नट व धंदेवाईक नट

' नवभारत'च्या मे १९६२ च्या अंकांतील (पृष्ठ ४१). नटवर्य शं. नी. चापेकर यांच्या भाषणांतील उताऱ्यास अनुलक्षून श्री. विष्णु हरि निजसुरे (जोगेश्वरी) लिहितात—

इंग्रजींतील ' अमेटयूर ' व प्रोफेशनल ' ह्या दोन शब्दांना हौशी व धंदेवाईक हे मराठी पर्याय रूढ झालेले आहेत. कलासंपन्नता साध्य झाली म्हणजे दोघेहि नटच, पण ज्याला प्रतिभा आहे पण अभ्यास करायला वेळ थोडा व उघडया रंगभूमीवर काम करण्याचे प्रसंग थोडे, तरीहि जो मुख्यतः कलेच्या आवडीनें काम करून तरबेज होतो, तो हौशी नट. व प्रतिभा आहे आणि धंद्यांतच पडल्यामुळें अभ्यास करण्यास वेळ भरपूर व संधि पुष्कळ म्हणून जो लवकर कलासंपन्न होतो व उपजीविका मिळवितो तो धंदेवाला नट. कला सिद्ध झाली म्हणजे दोघे सारखेच नट. पण कला साध्य करण्याच्या पद्धति दोघांच्या भिन्न म्हणून त्याना नांवें भिन्न. पारिभाषिक शब्दांच्या अर्थछटांतील भेद लक्षांत घेऊन मगच शब्दांचा उपयोग करावा.

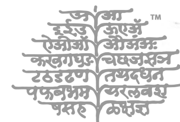
पुस्तक–परामर्श —

साहित्य संमेलनें आणि साहित्यिक प्रश्न

पुणे अनाथ विद्यार्थिगृहाचें हें प्रकाशन सोलापूरच्या संगमेश्वर कॉलेजांतील प्रा. डॉ. दु. का. संत यांनीं लिहिलें असून त्यांत १९६० पर्यंत भरलेल्या ४० मराठी साहित्य संमेलनांचा आढावा घेतलेला आहे. प्रत्येक अधिवेशनांतील अध्यक्षीय भाषणाची कालानुरूप पार्श्वभूमि व त्या भाषणांतून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांची लेखकानें मीमांसा केलेली आहे. म. म. दत्तो वामन पोतदार यांनीं 'महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचा इतिहास' लिहिलेला आहे. परिषद् आणि संमेलन हीं इतकीं अभिन्न आहेत कीं परिषदेचा इतिहास लिहितांना संमेलनांचा इतिहास त्यांत येणें स्वाभाविक होतें. परिषदेला पुढें स्थायी स्वरूप प्राप्त होऊन संमेलन हें तिचें अपत्य बनलें, परिषद् आणि संमेलन यांचा परस्पराशीं संबंध काय हा एके काळीं मोठा वादाचा विषय झालेला होता. परिषदेच्या पोटांत संमेलन येतें, पण संमेलनाच्या पोटांत परिषद येतेच असें नाहीं, असा कांहींसा हा संबंध आहे. म्हणून संमेलनांचा परामर्श घेतांना डॉ. संत यांनीं परिषदेच्या कार्याचा आढावा घेतलेला नाहीं. तथापि परिषद आणि संमेलन यांनीं वेळोवेळीं चर्चिलेले भाषाविषयक प्रश्न बव्हंशीं एकच असल्यामुळें, किंबहुना संमेलनाची प्रेरणा परिषदेंतूनच होत असल्यामुळें डॉ. संत यांचें हें पुस्तक महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या इतिहासाला पूरक म्हणून समजण्यास हरकत नाहीं.

राजकारण आणि साहित्य यांचीं क्षेत्रें स्वतंत्र असलीं तरी विशिष्ट परिस्थितींत त्यांच्या सीमा परस्परांत मिसळून जाणें अपरिहार्य होतें. भाषिक प्रांत, भाषिक विद्यापीठ, शिक्षणाचें माध्यम, मातृभाषांचा उत्कर्ष, विचारप्रदर्शनाचें स्वातंत्र्य, मुद्रणस्वातंत्र्य राज्य कारभाराची भाषा, सक्तीचें आणि मोफत शिक्षण, हे विषय जसे साहित्याचे तसेच राजकारणाचेहि आहेत. या विषयांना साहित्य संमेलनांतून मुख्यत: चालना मिळाली असली तरी तत्कालीन राजकारणाला ते पोषक ठरले, "राष्ट्रीय सभेप्रमाणें महाराष्ट्र साहित्य संमेलन सुद्धां इ. स. १९२० पर्यंत प्रवृत्तीनें व दृष्टिकोनानें प्रागतिक विचारसरणीच्या लोकांच्याच हातीं राहिलें" या प्रस्तुत पुस्तकांतील विधानाचा अर्थ हाच कीं साहित्य आणि राजकारण समान्तर रेषेंत एकाच गतीनें धावतात आणि एकमेकांची बूज राखतात. हैद्राबादच्या साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष प्रा. न. र. फाटक यांच्या भाषणांतील पुढील उतारा लेखकानें याच संदर्भात उद्धृत केला आहे : "परदेशांतून अशीं संमेलनें होत नाहींत याचें कारण अगदीं स्पष्ट आहे. जेथें भाषेला सरकार-दरबार, व्यापार, लोकांचा व्यवहार, विद्यापीठें, अशा सर्व कार्य क्षेत्रांतून निर्विघ्न संचार करतां येतो; तेथें भाषेचें संगोपन, संवर्धन, सौष्ठव इ. साठीं वेगळीं संमेलनें उत्पन्न होण्यासाठीं गरजच उत्पन्न होत नाहीं."

यानंतर लेखकानें साहजिकच प्रश्न उत्पन्न केला आहे कीं "आज आपण स्वतंत्र झाल्यामुळें मराठी भाषेच्या संचारामधलीं सर्व विघ्नें तत्त्वतः नष्ट झालीं आहेत. व्यवहारत: तीं नष्ट होण्यास कालाचाच काय तो अवधि आहे. म्हणजेच आजच्या नव्या जमान्यांत साहित्यसंमेलनांचें कार्य कोणतें, याचा विचार करणें अवश्य झालें आहे. प्रश्नाला उत्तर म्हणून लेखकानें नुकत्याच अस्तित्वांत आलेल्या 'मराठी साहित्य महामंडळ' या प्रातिनिधिक संघटनेचा उल्लेख करून संमेलनांना यापुढें "तज्ज्ञांच्या वा विद्वानांच्या मेळाव्याचें स्वरूप येणें अपरिहार्य दिसतें," असा निष्कर्ष काढला आहे. लागलीच लेखक म्हणतो, "संमेलनांचें स्वरूप केवळ विद्वत्परिषद असें होतां कामा नये. विद्वत्परिषद व उत्सवी संमेलन यांचा समन्वय कसा घालतां येईल, या दिशेनें विचार झाला पाहिजे. भावनात्मक




एकात्मतेचें कार्य अद्यापि व्हावयाचें आहे. तें काम कांही प्रमाणांत संमेलनांच्या द्वारा पार पडूं शकेल.

साहित्य संमेलनांना निराळें स्वरूप देण्याची वेळ आतां आलेली आहे. याविषयीं कोणाचें दुमत होईल असें वाटत नाहीं. संमेलनें भरविण्याचें काम यापुढें मध्यवर्ती मराठी साहित्य महामंडळावर पडणार असल्यामुळें त्याचेकडून कालोचित नवी दिशा लावण्याचें कामहि होईल अशी अपेक्षा आहे.

— श्री

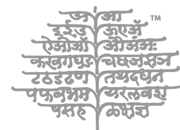
GOA : Facts Versus Fiction

गोमंतकाच्या मुक्तीनंतर गेल्या मार्च–एप्रिल महिन्यांत प्रसिद्ध इतिहाससंशोधक आणि भाषापंडित श्री. अ. का. प्रियोळकर यांनीं मुंबईच्या 'भारतज्योति' साप्ताहिकांत लिहिलेल्या चार लेखांची ही ४८ पानी पुस्तिका स्वतंत्रपणें छापून प्रसिद्ध करण्यांत प्रकाशक सौ. सुधाबाई जोशी (ज्ञानराज प्रकाशन, ४२१ शनिवार पेठ, पुणे २) यांनीं प्रसंगाचें फार मोठें औचित्य साधलें आहे. कारण मुक्त झालेल्या गोमंतकाचें पुढें काय करावयाचें, हा महत्त्वाचा प्रश्न सध्यां चर्चिला जात असून त्याच्या अनुषंगानें गोमंतकाचा प्रदेश, त्याचा इतहास, त्याची संस्कृति, परंपरा, आणि भाषा, इ. अनेक उपप्रश्नांची चिकित्सा सर्वत्र चाललेली आढळते. अशा वेळीं मुख्य प्रश्नांचें उत्तर देण्यासाठीं उपप्रश्नांचीं साधार आणि सप्रमाण उत्तरें देतां आलीं तर त्यांचा सर्वांना मोठा उपयोग होणार आहे. कोणतेंहि पाऊल घाईनें न टाकतां विचारपूर्वक आणि पूर्वापार संबंध ध्यानांत घेऊन टाकलें तर लोकक्षोभाला कमीतकमी जागा मिळेल, भक्कम जमिनीवर पाय टेकल्याचा आत्मविश्वास शासकांना वाटेल, आणि पस्तावण्याची पाळी येणार नाहीं.

गोमंतकावर लिहिण्याचा श्री. प्रियोळकरांचा अधिकार आतां सर्वमान्य झालेला आहे. त्यासंबंधीं त्यांनीं आतापर्यंत संशोधनपूर्वक लिहिलेलें वाङ्मय विद्वानांच्या आणि संशोधकांच्या आदराला पात्र झालेलें आहे. प्रस्तुत पुस्तिकेंतील चार लेखांत प्रियोळकर यांनी मोठमोठ्या लोकांमध्यें बद्धमूल झालेले कित्येक रूढ समज आधारानिशीं दूर करण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला आहे. 'साडेचारशे वर्षें पोर्तुगीजांच्या संस्कृतींत वाढलेलें गोमंतक' असें वारंवार करण्यांत येणारें विधान इतिहासाला धरून नाहीं. त्यांत कितीतरी गफलत असून या एका गफलतींतून दुसऱ्या गफलती वाढत गेलेल्या आहेत. 'इ. स. १५१० मध्यें अल्बुकर्कनें काबीज केलेलें' गोमंतक म्हणजे आजचें गोमंतक नव्हे. अल्बुकर्कनें त्यावेळचें फक्त गोवा बेट काबीज केलें. तीस वर्षांनीं त्यांत बारदेश आणि सालसेटी महालांची भर पडली. आजच्या अकरा महालांपैकीं उत्तर, पूर्व, व दक्षिण दिशांकडील सात महाल पोर्तुगीजांनीं मागाहून दोन अडीचशे वर्षांनीं जोडून घेतलेले आहेत. दरम्यानच्या काळांत पोर्तुगीज राज्यकर्त्यांचा धार्मिक आणि सांस्कृतिक कडवेपणा सभोंवतालच्या परिस्थितीप्रमाणें थंडावत गेला. याचा दृश्य परिणाम असा झाला कीं जुन्या गोव्यांतील मूळचे रहिवासी पोर्तुगीजांच्या कठोर धर्मच्छलाचा परिणाम म्हणून आपल्या धर्माला, संस्कृतीला, भाषेला, पोषाकाला, रीतिरिवाजांना, किंबहुना नांवांना, जसे पारखे झाले, तसे सात महालांतील 'नव्या गोमंतकांतील' लोक पारखे झाले नाहींत. म्हणून शेजारच्या मुलुखांतील त्यांच्या भाईबंदांत आणि त्यांच्यांत आज देखील फार थोडी तफावत आढळेल. साडे चारशे वर्षांच्या दीर्घकाळांत सर्व गोमंतकाची म्हणून एक (पोर्तुगीज) संस्कृति बनली, म्हणून ती विचारांत घेऊनच पुढचें पाऊल टाकावें लागेल असें विधान कित्येक जबाबदार पुढाऱ्यांकडून वारंवार केलें जातें त्याला या इतिहासांत उत्तर मिळतें. तें हें कीं, ज्याला अस्सल पोर्तुगीज संस्कृति म्हणतां येईल तिची छाप गोमंतकाच्या फारच थोड्या भागावर बसलेली आहे. आणि जेथें 'पोर्तुगीज' छाप आहे असें सांगण्यांत येतें ती छाप वस्तुतः पोर्तुगीज नसून 'ख्रिश्चन' आहे, हें श्री. प्रियोळकर यांनीं साक्षीपुराव्यानिशीं सिद्ध करून दाखविलें आहे.

भाषेच्या बाबतींत पोर्तुगीज, कोंकणी, आणि मराठी या तीन हक्कदारांपैकीं मराठीचा हक्क कसा सर्वथैव लागू पडतो तेंहि लेखकानें समर्पक रीतीनें दाखवून दिलें आहे. "जैसी पुस्पांमाजी पुस्प मोगरी। कीं परिमळांमाजी कस्तुरी तैसी भासांमाजी साजिरी। मराठिया॥ या शब्दांत स्टीफन्सनें आपल्या पुराणांत

अनुक्रमणिका





केवळ मराठीचा उल्लेखच गेला नाहीं तर तिची थोरवीहि गाइली ! कोंकणी ही स्वतंत्र भाषा नसून मराठीची ती एक प्रादेशिक बोली कशी आहे, हें प्रियोळकरांनीं १९५१ सालीं कारवार येथील मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षीय भाषणांत आणि इतरत्र निबंधांतून अनेक वेळां दाखविलेलें आहे. इतिहासकालांत जुलुमानें पोर्तुगीज भाषेचा अंगीकार करावयास लागलेल्या थोड्या कुटुंबांनीं भारतीय संघ-राज्यांत सामील झाल्यावर त्यांच्या मूळ देशी भाषेचा अंगीकार करणें त्यांच्याच हिताचें ठरणार आहे. भाषिक प्रांतांच्या सध्यांच्या जमान्यांत कोंकणी प्रांत मागणें कसें भ्रममूलक आणि अनिष्ट आहे तें लेखकानें फार चांगल्या रीतीनें दाखविलें आहे. भाषेच्या दृष्टीनें म्हैसूरनें गोमंतकावर हक्क सांगण्याला काडीइतका देखील आधार नाहीं.

पहिल्या तीन लेखांत इतकें सर्व सांगून झाल्यावर चौथ्या लेखांत गोमंतकाचें भवितव्य काय, या प्रश्नाचें संस्कृति, परंपरा, भाषा, इ. सर्व दृष्टींनीं महाराष्ट्रांत त्याचा समावेश करावा, हें क्रमप्राप्त उत्तर प्रियोळकरांनींहि दिलें आहे. पण तसें करण्यापूर्वी कांहीं संक्रमणकाल जाऊं द्यावा आणि त्या कालांत त्या हेतूनें तयारी करावी, असा संयमाचा इशारा त्यांनीं दिला आहे.

" It is clear that in the case of an appreciable fraction of the community liberation would involve a process of psychological readjustment, and gradual emotional integration with the rest of India, which is likely to be slow, Any decisions taken during the period of transition are likely to be based on the passions and prejudices of the past rather than on full appreciation of the needs and realities of the present and the future; and it will be only fair to view them as provisional. I have no doubt that in the long run reason and commonsense will prevail and the Goan Christians, like their Hindu brethren, will adopt Marathi as their literary mothertongue."

—श्री

Studies in Indology-Vol. II

(म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी एम्. ए. डी. लिट्. वितरक-विदर्भसंशोधन मंडळ, नागपूर. पृष्ठें-३०७, मूल्य-२० रुपये)

महामहोपाध्याय डॉ. वा. वि. मिराशी यांच्या संशोधनपर इंग्रजी लेखांचा हा दुसरा संग्रह असून यांत एकूण ३७ लहान मोठे लेख एकत्र केलेले आहेत. डॉ. मिराशी यांच्या संशोधनपर लेखांची योग्यता नव्यानें सांगण्याची जरूरी नाहीं. त्यांच्या संशोधनांतील वैशिष्ट्यांचा निर्देश प्रस्तुत परामर्शकानें प्रथम भागाचा परिचय केसरींत करून देतांना केलेलाच आहे. तीं सर्व वैशिष्ट्यें प्रस्तुत भागांतहि दिसून येतात एवढें सांगितलें म्हणजे पुरे.

प्रस्तुत ग्रंथांतील ३७ लेखांची विभागणी तीन विभागांत केली आहे. पहिला विभाग प्राचीन भारतीय इतिहासाचा असून त्यांत दहा लेख आहेत. दुसरा विभाग प्राचीन भारतांतील संवत् किंवा कालगणना (Era) या विषयाला वाहिलेला असून त्यांत एकूण सहा लेख आहेत. तिसऱ्या विभागाला त्यांनी विविध लेख असें नांव दिलें असून त्यांत एकूण २१ लेख आहेत.

पहिल्या इतिहासपर विभागांतील प्रत्येक लेख आपापल्यापरी स्वतंत्र असला आणि स्वतंत्रपणेंच प्रकाशित झाला असला तरी त्या दहा लेखांकडे साकल्यानें पाहतां त्यांचें एक वैशिष्ट्य नजरेस भरेल. हे दहाहि लेख ८ ते ११ या शतकांतील घराण्यांसंबंधीं आहेत. व त्यांनी राष्ट्रकूट, बाण, कल्चुरि आणि परमार या राजघराण्यांच्या इतिहासांवर प्रकाश टाकलेला आहे. एका दृष्टीनें विचार करतां प्रस्तुत ग्रंथांतील हा विभाग प्रथम खंडांतील याच विभागाचा पूरक आहे. प्रथम खंडांतील इतिहासविषयक लेखांत डॉ. मिराशी यांनी इ. स. पूर्व तृतीय शतकापासून ते इ. सनाच्या सातव्या शतक अखेरपर्यंत झालेल्या प्रमुख घराण्यांच्या इतिहासावर प्रकाश टाकला.



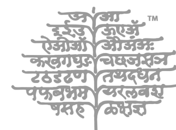


मौर्य, सातवाहन, कुशाण, गुप्त, वाकाटक, प्राचीन राष्ट्रकूट, विष्णुकुंडी, औलिकर आणि सोमवंशी यांच्या संबंधीचे लेख प्रथम भागांत आले आहेत. हीं सर्व घराणीं आठव्या शतकापूर्वीचीं आहेत. त्यानंतरचा आठ ते अकरा या शतकांतील कांही ऐतिहासिक प्रश्न प्रस्तुत ग्रंथांतील पहिल्या विभागांत सोडविले आहेत.

उदाहरणार्थ, प्रस्तुत ग्रंथांतील दन्तिदुर्ग राजाविषयीं त्यांनी लिहिलेले तीन लेख घ्या. राष्ट्रकूट घराणें विदर्भांतलें असावें असा इतिहासज्ञांचा कयास होता. पण डॉ. मिराशी यांनी असें दाखविलें की महाराष्ट्रावर जवळपास दोन शतकें अधिराज्य करणारे राष्ट्रकूट हे औरंगाबाद जिल्ह्यांतील असून त्या अधिराज्याचा संस्थापक दन्तिदुर्ग होता. नन्नराजा संबंधीचा चवथा लेखहि त्यांच्या या मताचाच समर्थक आहे. या लेखांतून राजकीय घटनांबरोबरच सामाजिक जीवनहि डॉ. मिराशी यांनी प्रकाशांत आणलें आहे. दुसऱ्या व तिसऱ्या लेखांवरून कोंकण प्रांतांतील तत्कालीन धार्मिक व आर्थिक गोष्टींवर प्रकाश पडला आहे. कोंकणांतील श्रीपुर येथील ब्रह्मदेवाचें मंदिर, (ले. २) दन्तिदुर्गानें चालुक्य राजकन्येशी केलेला राक्षसपद्धतीचा विवाह (ले. ३) श्रीपुर येथील ' महाजन ' संस्थेने (Corporation) दिलेलें दान (ले. २) इत्यादि गोष्टी अभ्यासकांचें लक्ष वेधून घेतात. सहाव्या लेखांत महाकोसलच्या इतिहासावर प्रकाश पडतो. नवव्या शतकांत महाकोसलच्या मोठ्या भागावर उत्तर अर्काट जिल्ह्यांतील बाण वंशाने राज्य केलें होतें असें डॉ. मिराशी यांनीं दाखविलें आहे. बाण राजांनी सोमवंशी राजांना पराभूत करून महाकोसलवर सत्ता प्रस्थापित केली आणि कलचुरींनी त्यांचा पराभव करीपर्यंत त्यांनीं राज्य केलें. पाली येथील भव्य देवालय बाणवंशातील मल्लदेवाचा मुलगा जयमेरु-विक्रमादित्य याने बांधलें होतें असें त्यांनी दाखविलें आहे. सहाव्या व सातव्या लेखांत वामदेव राजा उत्तर कलचुरी घराण्याचा संस्थापक असल्याचें सिद्ध केलें असून तत्संबंधी इतरांनीं केलेलीं अनुमानें बरोबर नसल्याचें त्यांनी दाखविलें आहे. ' पद्मगुप्ताच्या नवसाहसांक चरिताची ऐतिहासिक पार्श्वभूमि ' हा या विभागांतील एक महत्त्वाचा लेख आहे. परमार घराण्यांतील सिन्धुराजाच्या इतिहासावर त्यामुळें नवीन प्रकाश पडतो. हा लेख वाचत असतांना डॉ. मिराशी यांच्या आणखी दोन लेखांची आठवण होते. दण्डीचें दशकुमारचरित आणि राजशेखराची विद्धशालभंजिका या ग्रंथांतूनहि त्यांनी इतिहासावर प्रकाश पाडला आहे. काव्य नाटकांतून इतिहासावर प्रकाश पाडणें व इतिहासाच्या आधारें काव्यनाटकांची पार्श्वभूमि स्पष्ट करणें हा डॉ. मिराशींच्या अनेक लेखांचा एक महनीय विशेष आहे. तो प्रस्तुत लेखांत दृष्टीस पडतो. नववा लेख परमारवंशाच्या इतिहासावर प्रकाश टाकतो.

द्वितीय विभागांतील सहा लेखांत शक, गंग, हर्ष व भाटिक कालगणनांसंबंधीं विवेचन आहे. शककालगणना ही प्रथम उत्तरेकडे सुरू झाली व नंतर माहिषक राजा मान याने ती दक्षिणेकडे आणली अशी एक महत्त्वाची गोष्ट डॉ. मिराशी यांनी अकराव्या लेखांत प्रतिपादन केली असून बाराव्या लेखांत तत्संबंधी इतर मतांची परीक्षा केली आहे. या पुढील तीन लेखांत गंगकालगणनेसंबंधी विवेचन आहे. गंगकालगणना केव्हा सुरू झाली यासंबंधी विद्वानांत एकमत नाहीं. इ. स ३५० पासून इ. स. ८७८ पर्यंत गेल्या पाऊणशें वर्षांत अनेक प्रारंभबिंदु सुचविले गेले आहेत. डॉ. मिराशी यांनी प्रस्तुत तीन लेखांत या सर्व मतांचा परामर्श घेऊन पुराव्याच्या आधारें असें सिद्ध केलें की ही कालगणना १४ मार्च ४९८ या दिवशी सुरू झाली. शक आणि गंग कालगणनेसंबंधी डॉ. मिराशी यांचें संशोधन फार महत्त्वाचें असून या विवेचनाने त्यांनी इतिहासांत फार मोलाची भर घातली आहे. विशेषतः गंगकालगणनेसंबंधी त्यांच्या मताला सिद्धान्ताचें महत्त्व प्राप्त झालें आहे. यापुढील लेखांत हर्ष व भाटिक संवतांवर त्यांनी प्रकाश टाकला आहे. द्वितीय भागांतील लेखांत डॉ. मिराशी यांच्या संशोधनाचे सर्व विशेष दृग्गोचर होतात.

तिसऱ्या विभागांत २१ स्फुटलेख आहेत. त्यांत त्यांनी अनेक गोष्टींवर प्रकाश पाडला आहे. कुन्तक व अश्मक हे प्रदेश कोठें होते हें त्यांनी दोन लेखांत दाखविलें आहे. हूणांचा पराभव करणारा प्रसिद्ध यशोवर्मा औलिकर याची राजधानी उज्जयिनीला होती हें त्यांनी दुसऱ्या एका लेखांत दाखविलें आहे. अनेक लेखांचा निश्चित काल, अनेक राजघराण्यांची निश्चिति,





तैलप आणि मुंज यांचे संबंध इत्यादि अनेक मुद्यांवर त्यांनी प्रकाश टाकला आहे. त्यांचे कालिदासविषयक दोन लेखहि यांत समाविष्ट केलेले आहेत. तसें पाहिलें तर या विभागांतीलहि प्रत्येक लेखाला संशोधनविषयक महत्त्व आहेच. पण सामान्य वाचकालाहि आकृष्ट करतील असे दोन लेख यांत आलेले आहेत. ' Epigraphicalnotes ' या एकतिसाव्या लेखांत त्यांनी ' दशांश पद्धति ' कालगणनेकरितां प्रचारांत केव्हा होती हें दाखविलें आहे. कोरीव लेखांतील कालगणना देतांना उत्तर भारतांत दशांश पद्धतीचा उपयोग आठव्या शतकांत केलेला दिसून येतो. दक्षिणेकडे व महाराष्ट्रांत तिचा उपयोग त्याच्या अगोदर बराच काळ चालू झाला होता असें त्यांनी दाखविलें आहे. डॉ. मिराशी यांचें हें टिपण लहानसेंच पण महत्त्वाचें आहे. दुसरा लेख " तत्-पादानुध्यात " या संबंधीं आहे. कोरीव लेख व ताम्रपट यांत हा शब्दप्रयोग वारंवार येतो. त्याच्या अर्थाची व त्यामागील अभिप्रायाची निश्चिति डॉ. मिराशी यांनी बत्तिसाव्या लेखांत केली आहे.

तिसऱ्या विभागांतील आणखी दोन लेख वाचकांचें लक्ष वेधून घेतात. " वाकाटकांची राजधानी प्रवरपुर" (लेख ३५), आणि " कालिदासाच्या जन्मस्थानासंबंधी नवीन कल्पना " (ले. ३६) हे ते दोन लेख होत. यापैकी पहिल्या लखांत मिराशींनी असें दाखविलें आहे की वाकाटकांची पहिली राजधानी रामटेकजवळ नंदिवर्धन येथे होती. द्वितीय प्रवरसेनाने ती बदलून प्रवरपुर ही नवीन राजधानी स्थापली. हें प्राचीन प्रवरपुर म्हणजे सध्याचें वर्धेजवळील पवनार हें गांव होय. पवनार येथे विनोबांच्या आश्रमाजवळ अनेक प्राचीन मूर्ति सापडल्या आहेत. या सर्व मूर्ति गुप्त-वाकाटक काळांतील आहेत. अलीकडे तेथे गंगेची मूर्ति सांपडली असून तिच्या खाली कोरलेलीं " गंगा भगवती " हीं अक्षरें गुप्तकालीन आहेत. तेथील सर्व शिल्पें असें सिद्ध करतात की गुप्त-वाकाटक काळांत हें स्थान फार मोठें आणि महत्त्वाचें असावें. सध्याचा ' पवनार ' हा शब्द " प्रवरनगर " याचा अपभ्रंश आहे. तेव्हां या सर्व अवशेषांवरून वाकाटकांची प्रवरपुर राजधानी येथेच असावी असा सुसंगत तर्क डॉ० मिराशी यांनी काढलेला आहे. या लेखांत डॉ. मिराशी यांनी पवनार येथील प्राचीन शिल्पांचें सुंदर वर्णन केलेलें असून त्यांचीं चित्रेंहि ग्रंथाच्या शेवटीं दिलीं आहेत.

दुसऱ्या (३६ व्या) लेखांत डॉ. मिराशी यांनी श्री. परांजपे यांच्या नवीन मताचें परीक्षण केलें आहे. कालिदासाचें जन्मस्थान छत्तिसगड प्रदेशांतील मालडा होतें असें एक नवीन मत श्री. परांजपे यांनी प्रवर्तित केलें आहे. तें मत चुकीचें असल्याचें डॉ. मिराशी यांनी या लेखांत सप्रमाण सिद्ध केलें आहे. मेघदूतांतील रामगिरी म्हणजे सध्याचें रामटेक होय असें डॉ. मिराशी यांनी अनेक वर्षांपूर्वी दाखविलें होतें. परंतु अलीकडे पुण्याचे श्री. परांजपे यांनी " मेघदूतावर नवीन प्रकाश " हें पुस्तक लिहून रामगिरी हा रामटेक नसून मध्य भारतांतील " रामगड " होय असें प्रतिपादन केलें. परांजप्यांच्या या नवीन मतांचें परीक्षण मिराशींनी ' मेघदूतांतील रामगिरी अर्थात् रामटेक ' यांत त्याचा फोलपणा दाखवून दिला. त्यानंतर श्री. परांजपे यांनी आपल्या मताच्या समर्थनार्थ नवीन मुद्दा मांडला तो असा—मालडा हें कालिदासाचें जन्मस्थान होय (म्हणून मेघदूतांतील रामगिरि त्याच्या जन्मस्थानाजवळच शोधला पाहिजे व असें स्थान रामगड हेंच आहे) श्री. परांजप्यांचा हा तर्क कसा निराधार आहे हें डॉ. मिराशींनी प्रस्तुत लेखांत स्पष्टपणें दाखवून दिलें आहे व त्या निमित्तानें त्यांनी मेघदूतांतील रामगिरी ते अलका हा मार्ग पुन्हा एकवार स्पष्ट करून त्याचा नकाशाहि दिला आहे. या लेखामुळे डॉ. मिराशी यांचें रामगिरिविषयक मत स्थूणानिखननन्यायाने आणखी बळकट झालें आहे.

प्रस्तुत ग्रंथ स्फुट लेखांचा संग्रह आहे. कोणत्याहि काळाचा यांत सुसंगत इतिहास सापडणार नाहीं. पण ज्याचें इतिहासाचें अध्ययन झालेलें आहे त्याला यांतील प्रत्येक लेखांत नवीन माहिती निश्चित मिळेल. आतापर्यंत इतिहासांत न जुळलेले दुवे या लेखांमुळें अनेक ठिकाणीं जुळवितां येतात. अनेक ठिकाणीं कालनिश्चिति आणि स्थलनिश्चिति होते; अनेक ठिकाणीं पूर्व मतांचें संशोधन होऊन त्यांची ग्राह्याग्राह्यता नवीन पुराव्याने ठरवितां येते; अनेक राजघराण्यांच्या इतिहासावर नवीन प्रकाश पडतो; आणि इतिहासांतील





गुंतावळ अनेक ठिकाणीं सोडवितां येते. अशा-प्रकारें इतिहासाच्या अभ्यासकाला हा लेखसंग्रह फार मोलाचा वाटेल यांत शंकाच नाहीं. पण सामान्य वाचकाला सुद्धा यांत अनेक ठिकाणीं बोधप्रद माहिती मिळेल. उदाहरणार्थ, राष्ट्रकूट अमोघवर्षाच्या काळांतील एक ताम्रपट घ्या (लेख २५). अमोघवर्षाची आई 'असगव्वा' इने एक दान दिलें. तत्संबंधी हा लेख आहे. त्यांत असगव्वेला उद्देशून 'गङ्गा जाह्नवीमिव पवित्रीकृतशरीरा' असें विशेषण वापरलें आहे. यासंबंधी डॉ. मिराशी म्हणतात–" This recalls the age-old custom in Maharashtra to refer to elderly widows as गंगाभागीरथी. " हें वाचतांच या प्रथेचा प्राचीनपणा आपल्या नजरेंत भरतो. अशा प्रकारची माहिती या लेखांतून अनेक स्थळीं विखुरलेली आहे. (उदा० ब्रह्मदेवाचीं देवळें, पा. २१) ऐतिहासिक संशोधनपर लेख म्हटला म्हणजे त्यांत सनावली, नांवें, पुराव्याची छाननी, मतमतांतरांचा परामर्श, या गोष्टी आल्याच. इतिहासाचा विद्यार्थी त्यांत रमेल; पण त्यांतच सामाजिक स्थिति, चालीरीति, परंपरा, साहित्य इत्यादींची माहिती मिळाली तर सामान्य वाचकहि त्यांत रंगून जाईल. अशा दृष्टीने डॉ. मिराशी यांचे अनेक लेख सामान्यवाचकालाहि आकृष्ट करतात. या संग्रहांतील शेवटचा लेख 'कालिदासकृत हिमालय-वर्णन' हा आहे. हा लेख तर सर्वांनाच आकृष्ट करील. कालिदासीय काव्यांचें रसग्रहण करतांना या लेखाचा फार मोठा उपयोग होईल.

डॉ. मिराशी यांच्या या लेखसंग्रहामुळे संशोधनपर ग्रंथांत फार मोलाची भर पडलेली आहे. आतापर्यंत विखुरलेले त्यांचे विचार अभ्यासकांना आता एकत्र उपलब्ध होतील. पहिल्या आणि या अशा दोन्ही खंडांत त्यांचें प्राचीन संस्कृत-प्राकृत वाङ्मय आणि इतिहास या संबंधीचे लेख एकत्र आलेले आहेत. मात्र यांत नाणकशास्त्रावरील यांचा एकहि लेख आढळला नाही. डॉ. मिराशी यांचा नाणकशास्त्रावरील अधिकार फार मोठा आहे. म्हणून त्यांचे त्या शाखेंतील संशोधनपर लेख एकत्रित वाचावयास मिळाले पाहिजेत. पुढील खंडांमध्ये ते लेख प्रसिद्ध होतील, आणि आगामी खंडहि शक्यतों लौकर प्रसिद्ध होतील अशी आपण आशा करूं या.

—ग. त्र्यं. देशपांडे.

लेखकांना विनंति

(१) 'नवभारत' मासिकासाठीं पाठवावयाचे लेख कागदाच्या एकाच बाजूवर शाईनें सुवाच्य लिहावे.

(२) लेखाची पोंच तावडतोब देण्यांत येऊन त्यासंबंधी निकाल सामान्यतः एक महिन्यांत कळविण्यांत येईल. न स्वीकारलेला लेख परत करण्यासाठीं अवश्य तो टपालखर्च पाठवावा.

(३) लेखाची मर्यादा सामान्यतः ४००० शब्दांहून अधिक नसावी. अनेक अंकांतून लेखांक देण्यापेक्षां विशिष्ट मुद्यावर स्वतंत्र लेख लिहिणें बरें.

(४) आशयाला बाध न आणतां लेखाची मर्यादा कमी करण्याचा अधिकार संपादकमंडळाला राहील.

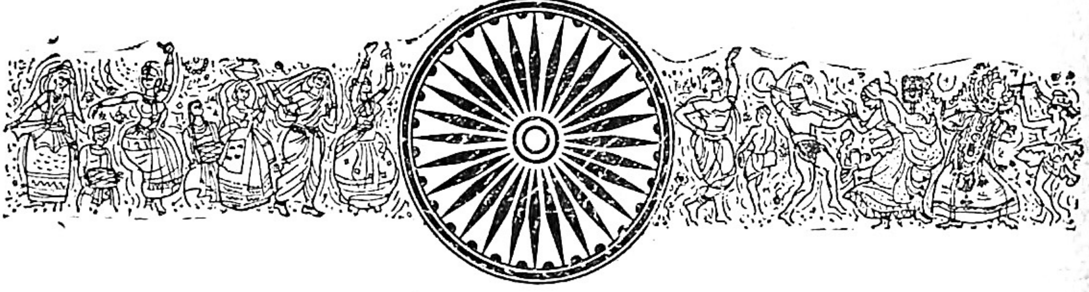
(५) लेखाबद्दल अल्पस्वल्प मोबदला देण्याचें संपादकमंडळानें ठरविलें आहे.

(६) अभिप्रायासाठीं पाठवावयाच्या पुस्तकांच्या दोन प्रती येणें लवकर अभिप्राय देण्याचे दृष्टीनें असें होईचें पडतें.

(७) लेख, संपादकासाठीं इतर कांहीं मजकूर व अभिप्रायासाठीं पुस्तकें कार्यकारी संपादकांचे पत्त्यावर मुंबईस पाठविणें.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

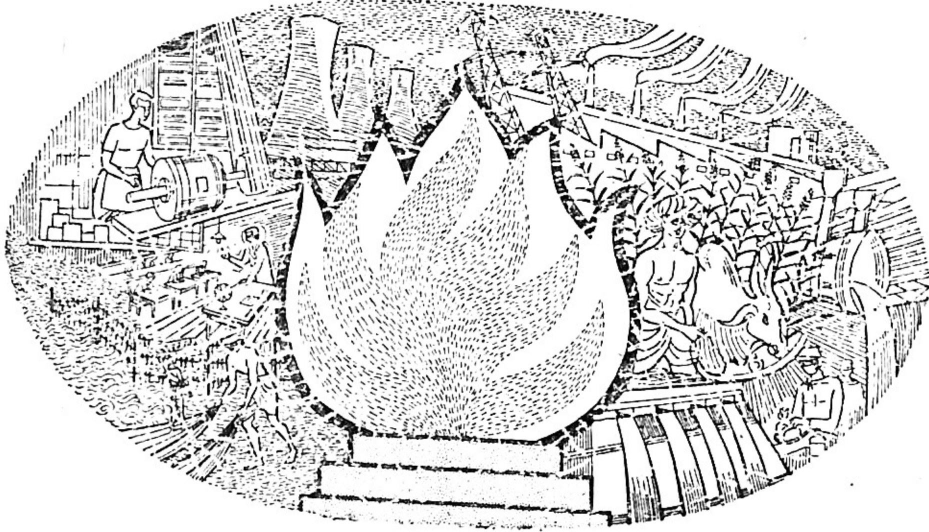

नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



स्वातंत्र्य दिन १९६२

आजचा दिवस म्हणजे एका महान यज्ञपूर्तीचें स्मृति-चिन्ह होय. या यज्ञामध्यें गुलामगिरींतून मुक्त होण्यासाठी आपल्या हजारो देशबांधवांनी आपल्या सर्वस्वाचा त्याग केला आहे.

आपण सुद्धां, आपल्या देशाची सेवा करण्यासाठी अशीच त्यागाची आणि आपलें सर्वस्व अर्पण करण्याची वृत्ती अंगी बाणवूंया. आपल्या राष्ट्राच्या योजना सफल करण्या-साठीं आपण एकदिलानें झटून आपल्या मातृभूमीच्या स्वातंत्र्याचा आणि उत्कर्षाचा भक्कम पाया बांधू या.



आपलें राज्य व राष्ट्र शक्तिशाली करा

प्रसिद्धि संचालक, महाराष्ट्र शासन, मुंबई





अनुक्रमणिका